إبراهيم محمود

الشبق المحرم

أنطولوجيا النصوص الممنوعة



٣

الشبق المحرم

أنطولوجيا النصوص الممنوعة

إبراهيم محمود

الشبق المحرم

أنطولوجيا النصوص الممنوعة

المحتويات

المقدمة
عن النص الممنوع الذي يستوطننا ١١

الفصل الأول: الارتحال إلى الذاكرة المقصيّة ٢١
أولاً: مفارقات ٢١
ثانياً: تلك النصوص الحية ٢٦
ثالثاً: الجسد بين الأرض والسماء ٣٤
رابعاً: قدماً وراء عناوين بليغة ٤٤
خامساً: وقفة مع الكاماسوترا ٥٤
سادساً: مسميات جسدية أخرى ٦٧

الفصل الثاني: المعرفة باعتبارها شبقاً ٨١

الفصل الثالث: العرب: كلمة السر المهجّرة في التاريخ ١٠٣
أولاً: العرب في الشبكة اللغوية ١٠٥

ثانياً: إيقاعات على وتر واحد ١٠٨
ثالثاً: اجتهادات مفتوحة ١١٦

الفصل الرابع: تراجم الجسد في نصوصه المتعالية ١٣٧
أولاً: استهلال أولي ١٣٧
ثانياً: الجسد في الفضاء القرآني ١٣٨
ثالثاً: الجسد في الأدبيات النبوية ١٥١
رابعاً: الجسد في الأدبيات الظلية ١٦٩
خامساً: الجسد ملبّساً بالمحرم لاحقاً ١٨٧

الفصل الخامس: الجسد المضمَّخ بالمحظور ١٩١
أولاً: الجسد المصرح بشبقه ١٩٦
ثانياً: الجسد المرسوم بالكلمات ٢٠٥
ثالثاً: الجسد الموقّع عليه عربياً ٢١٧
رابعاً: الجسد المدوّن رسماً ٢٢٤

الفصل السادس: جنسانيات ٢٢٩
أولاً: الجنسانية عند ابن سيده ٢٢٩
ثانياً: الشبقي في فقه «الثعالبي» اللغوي ٢٣٧
ثالثاً: جنسانية «السيوطي» في المعجم الشبقي ٢٤٠

الفصل السابع: كشكوليات مختارة ٢٥٥
أولاً: أخلاقيات إيروسية ٢٥٥
ثانياً: أدبيات جوفية ٢٧٨
ثالثاً: أدبيات المِثْلية ٢٨٩
رابعاً: أدبيات المخنثين ٣١٦
خامساً: أدبيات قيمية ٣٢٠
سادساً: أدبيات الضلع الأعوج ٣٦٦

سابعاً: عن الأمثال التي لا تهدأ ٣٩١
ثامناً: الكلمات في جنسانيتها ٣٩٨
تاسعاً: ما تريد العين بثه ٤١٨

المراجع ٤٤٧
فهرس الأعلام ٤٥٩

عن النص الممنوع الذي يستوطننا
«بمثابة المقدمة»

١

كانت يد المرحوم أبي تسبق لسانه في تعامله معي مذ كنت صغيراً، أو الازورار الذي يتوسط حاجبيه يتقدم نظرته الاعتيادية، علامة على أنني جئت (منكراً) بحسب توصيفه وتصنيفه لأدبيات حياتي اليومية. لكن الأفعال المعتبرة (منكرة) بقيت في وسطنا، كان ثمة من يجسّدونها، والأقوال التي تخصُّها لم تنقطع، فقد كان ثمة من يسمعنا إياها، أو نسمعها ونحن صامتون خلسة، فـ (الكبار) هم مقررو وموجهو الحقائق.. ضحكات متقطعة، أصوات خافتة، حركات سرية، كانت تتم من لدن هؤلاء، كان (المنكَر) يثيرهم أكثر من المعهود والمألوف! أبعد من هذا وذاك، كان سماع الكلمات البذيئة التي تشكل مادة للسباب والشتائم يلوّن مجريات حياتنا اليومية، ويقدم قاموساً غنياً يمكن ترتيبه ألفبائياً بحسب مكوّنات الجسد وألمعية أعضائه، حيث لكل عضو مكانته وطريقة استعماله وكيفية تداوله، وكذلك أسلوب استخدامه أكثر من مرة، والمكونات تلك تشمل الأعضاء الأكثر حساسية (عضوا الذكورة والأنوثة، ما يخرج من الجسد من الجهتين)، حيث كان يُتفنّن في صياغة العبارات الشتائمية وبنوع من التشفّي، أو بالترافق مع ضحكات متقطعة

أو ذات إيقاع صوتي خاص: هزئي أو حنقي. والأعضاء تلك كانت تتنوع طرق استخدامها، في تداخلها مع بعضها بعضاً، أو حين الجمع الإرغامي كمفارقة دالة على السخط وعدم الرضى، أو لإيصال رسالة (بليغة) مهينة إلى المقصود، أو للتعبير عن الوضع النفسي الخانق، أو حين استحضار أسماء أعضاء ومكونات حيوانية، لتشكيل جمهرة سباب وشتائم، وربما استحضار الحيوانات ذاتها، وتوليفها في خدمة الهوى الشتائمي، أو لإشباع هوى مكبوت، من الذبابة حتى الفيل، وما بينهما من فأر وقط وكلب ودجاج وتيس وخنزير وابن آوى وبقرة وعنزة... إلخ، فالوضعيات تتنوع هنا، والجمل المشكلة تضفي على الطريقة التي تخصها قيمة مهاراتية وتفنّناً وحذاقة مخيلة... دون تلكؤ أو تلعثم، وعندما نحاول تصنيف هذه الكلمات التي اعتبرت في حيّز المحظور استعماله، أو قراءته، رغم أنها تعتبر أكثر من بنية خطابية، وحقيقة مجسدة لليومي أو المعاش، وذلك بحسب المستخدم، ومن يكون: ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً، وجهة الاستعمال والقصد (الأب مع ابنه، أو ابنته، أو الأم محله، أو بين الأقرباء، أو بين أفراد لا صلة قرابة بينهم، أو لا يعرفون بعضهم بعضاً... إلخ..)، فإن ما سنحصل عليه، هو مادة غنية بمحتوياتها ومقومات وجودها، ودلالاتها، عندما ندرس بنيتها على أكثر من صعيد.

ففي هذا الحيّز المتواتر الطارئ (وهو في حقيقته أكثر من معاش وضرورة لا يستغنى عنهما قليلاً أو كثيراً، وفي أوقات مختلفة، وبحسب الأشخاص والمهن والأمكنة...) تفصح أخلاقية التواصل الاجتماعية، والقيم الاعتبارية المنشودة عن وضعياتها وطابعها الرمزي الفعلي، فالأب وهو يطارد ابنه لأمر ما (لأنه أثار غضبه) يلاحقه بأكثر من شتيمة، إذ يغدو ابن (...؟) أو فاعلاً بـ (أمه أو أخته أو حسبه أو جدته..)، وإذا كان غريباً، فإن دائرة المخزون السبابي تتوسع وتتعمق، إذ يغدو هو الفاعل بـ (أمه أو أخته أو سواهما، أو به...). ثمة زاد يومي، وفي كل آن وحين وعند الضرورة يتمثل في فيض متلاحق، ومتناوب، كان يسيّر أنشطة الناس، ويعبّر عن مواقفهم. حتى عند أكثرهم تمايزاً بالأخلاقي،

كان يفصح عنه السبابي أو الشتائمي، يجلوه العنفي والوحشي في المعتقد والموقف والتصور. هذا الزاد شكل قوة احتياطية وحلقات وصل وفصل بين وضع وسواه، أو حالة وأخرى، بحيث تغدو الصراطية معبّدة وجلية بهذا المحظور من الكلمات وفنون القول المموّهة والهاجعة في الأعماق. أكثر من ذلك كان العنف الجسدي وحتى العراك والمشاحنات تتم في ظل الكلمات هاتيك، أو تهدأ سورة الجسد في إثرها، بحيث تمارس الكلمة (المحظورة) دوراً علاجياً للتوتر النفسي، أو لتوتير النفس، أو لتصعيد الأحقاد.. وكأن المعايشة هذه كانت تنمو في الداخل، أو تفصح عن طبيعتها، ولا يُستغنى عن المحظور، بقدر ما يبقى في حالة استعداد، أو في طور التأهب حتى في أكثر المواقف تميزاً بالانضباط الذاتي.

وفي وضعنا كما كنا أطفالاً كان ثمة تداخل بين التسميات والأنواع والمسميات، فكل كلمة من النوع المذكور تُلفظ بجلاء ـ ونحن نلعب، أو نقيم علاقة اجتماعية، أو وصلاً بعالمنا ـ دون توتر، حيث قائمة السباب والشتائم كانت تتحرك من الجهتين وعلى صعد مختلفة، وخصوصاً عندما نكون بعيدين عن أعين ومراقبة الكبار. ومع النضج الجسدي بكل دلالاته كانت الكلمات تلك تؤرشَف ويُحدُّ من استعمالها، وتستحضر بين الحين والآخر ـ وقت الحاجة ـ ولكن دون أن تغيب أو تغيّب كلياً، فالذاكرة كانت مكشوفة على آخرها، وبوسعي مكاشفة أرشيف ذاكرتي الآني ومعاينتها وقراءة المصنّف والمدوّن في داخلها، حيث الطفولة شكلت مستودعاً واسعاً شاسعاً متعدد الطبقات والأعماق، فألمح أسماء معينة كانت الأكثر حضوراً وتعبيراً عن أهواء (فولكلورية) ورغبات كشكولية، وحاجات متداخلة... فيكون للحمار قصب السبق سواء في استعمال اسمه من باب الذم، كقول أحدهم لسواه بـ (ابن الحمار) أو استشهاداً بـ (غرموله) إفصاحاً عن شبق ذكوري موجه نحو المرأة (ذم مزدوج)، هذا من ناحية الذكري، ويكون للكلبة، بدورها، ومن ناحية الأنثوي قصب السبق في قريتنا والقرى المجاورة، وحتى في منطقتي (القامشلي) حيث (القروية) تسمها بميسمها في

العمق، إذ يُستشهد بـ (ثغرها) مقارنة بـ (فرج) المرأة، عندما تذم المرأة، أي لا تشبع جنسياً، وبإمكانها مضاجعة رجال كثيرين، أو معاودة الجماع تكراراً وقهر الرجال بـ (فرجها).

ما كان يميزنا عن الكبار وقتذاك، هو أننا عشنا وحدة الكيان الجسماني والنفساني معاً بعيداً عن الانقسام في الممكن قوله، وغير الممكن البوح به.. حيث كنا نختار المكان الأسلم والأنسب لإطلاق ما اختزناه وأدركناه من مجريات الحياة اليومية التي يخشى الكبار عليها، أما الكبار فقد كان من عادتهم أن يختاروا بدورهم الوقت المناسب وهم متقاربون في ميولهم، وربما وجد أشخاص يطلقون العنان لمخيلتهم وأفكارهم ولألسنتهم لنسج عبارات تخص المحظور قوله لإمتاع الموجودين. وقد يتساءل المرء بصدد هذا الموضوع: هل كان ما يجري يشكّل استثناء؟ وهل الالتفاف على المحظور في سياق أخلاقيات الحشمة والتقية يمثّل خلاص الإنسان مما هو قارٌ في داخله؟

إن حكايات الشتائم والسباب الكبرى لها دور كبير في نسج كل شخصية ـ كما عشت ورأيت وسمعت ـ فاستخدام الأعضاء الجنسية وما يجاورها من أعضاء أخرى، وما يخرج منها مثّل أدواراً حقيقية في توجيه النفوس وتقييم المواقف، وما يؤكد ذلك هو قدرة كل فرد منا ـ حتى الآن ـ على سرد قائمة طويلة ومتشعبة، لا بل ونسج جمهرة كبرى من السباب والشتائم، أو معرفتها في بيئته ومن حوله، حيث ذاكرته تتأسس أو تحفل بها، أو لا تخلو منها، وبحسب البيئات والأوساط المهنية والسكنية التي يقيم فيها ـ وعدم استخدامه لها لا يعني جهله بها، أو عدم استثارته وتأثره بها ـ ومن المعلوم أن عمال العتالة، والمرافئ والسائقين، والمجاورين للأماكن (المشبوهة)، وماسحي الأحذية، وممارسي الحرف الصغيرة، وفي أسواق الخضر واللحمة، والأندية الليلية، ومحطات الباصات والقطار، وصالات السينما، وفي الاستراحات، يمكن إيجاد وتدوين مصنفات بما ذكرنا. إن زخم هذا الجانب (أو العالم الشتائمي والسبابي) ورحابته، وسهولة متابعته ومعرفة إيحاءاته وخلفياته

الاجتماعية والثقافية والتربوية والنفسية، ضمن حيّز (أنتروبولوجيا الذم والقدح: السبابية والشتائمية) يفصح عن المنحى الرمزي، والمسار القيمي لما تقدم. إذ ليس هناك من لا يتأثر أو يستثار بشتائم معينة، فصياغتها سهلة وحاضرة باستمرار، رغم وجود قدرات مميزة في بنائها وتوليفها وتوجيهها، وحتى في استعمالها من باب الابتزاز، وبقصد أكثر من غاية مخطّط لها.

فثمة أشخاص لا يؤمَن جانبهم (لسّاعون لدّاغون بألسنتهم) هم مصدر إساءة، يتم إرضاؤهم تجنباً لسماع كلماتهم المقذعة البذيئة، وبصورة خاصة إذا كانوا مطلعين على بعض الأسرار الشخصية لهذا وذاك من الناس، أشخاص (موهوبون) أو يمتلكون قدرات إدراكية مميزة في كيفية نيل المراد (مادياً قبل كل شيء)، هم فضائحيون، وربما سخّروا موهبتهم في هذا المضمار، وأذكر في هذا المجال نساء (القرج) و(القرباطية) الذين ينتقلون من مكان لآخر، بمتاعهم الخفيف، إذ من الصعب إن لم يكن مستحيلاً مضارعتهن في (ثروتهن) الشتائمية والسبابية. إن التجوال والتخصص في (العمل) فاعلان في ذلك، فأي منهن حين تنتقل من بيت لآخر، وهذه ظاهرة مألوفة في بيئتنا حتى الآن ـ وهي تستعطي كل ما هو ممكن أخذه من نقود أو من متاع، أو من مواد تموينية وسواها، تكون (مسلحة) بلسانها الحاد السليط ووقاحة منقطعة النظير، عندما يُرفض طلبها، أو يرد عليها بعنف. فالكلمات الجارحة جاهزة، إذ تطلقها ليسمعها كل من في الجوار، رغم اختلاف امرأة عن سواها في استخدام المهارة المذكورة، وصاحبة البيت الحريصة على سمعتها، والتي تُستثار سريعاً تدفع سريعاً خوفاً من سماع كلمة تخص شخصيتها وبيتها وعائلتها، فمن الوصف البذيء للأعضاء الجنسية، إلى الاستخدام المرعب (ولا أقول السوقي، فهذه الكلمة غير دقيقة هنا) للكلمات التي تستثير الأعصاب، وهي مصدر تلذذ ونشوة لصاحبها، فكلمة (الحْس) العضو الجنسي، أو الشرج أو ما يخرج من الجهتين، ذات مصدر فعال هنا، وهي تستخدم حتى خارج هذا المنحى تعبيراً عن مواقف وعوالم مارّة في الأعماق..

٢

لقد لفتت نظري حقيقة أعتبرها رئيسة في حياة كل منا، وهي رسوخ ذلك العالم الذي نذمه في كياننا الداخلي، ونفاذ تأثيره في الكثير من رؤانا وتصوراتنا وعلاقاتنا مع الآخرين والعالم ومع ذواتنا. فقد رافَقَتْني الكلمات (العامية) في ذاكرتي إلى المدينة، وامتزجت بكلمات أخرى في مسارها، بل إن غنى العلاقات المختلفة في المدينة وتنوع رموزها وتداخل الوجوه، يفوق العلاقات الاجتماعية والتي تشكل تلك الكلمات مادة حيّة في سيرورتها. إن المدينة بزواريبها وتعدد أحيائها، وكثرة الناس فيها، حيث يستحيل أن يعرف الناس فيها بعضهم بعضاً، وتعقّد ظروف الحياة فيها، كل ذلك ساهم في تكوين واستحداث صياغات مختلفة: سبابية وشتائمية. إن الناس هنا لا يستطيعون كف (العالم) ذاك أو استئصال جذوره، لا يمكنهم الاستغناء عما سمعوه في طفولتهم، واستخدموه بوصفه نقيصة قيمية، وهم رغم كل ذلك يتلمسون راحتهم في استحضار كلمة، أو مثل تعبيراً عن موقف معين اجتماعي، أو سياسي، أو معتقدي، أو اقتصادي، يشكل مدخلاً لمقاربة أكثر من حقيقة تعرّف بهم، مثلما لا يستطيعون تجاهل غرائزهم.

وما عاينته من خلال قراءاتي في كتب تراثية، ولاحقاً في كتب أخرى مترجمة (خصوصاً) شكّل عاملاً تحريضياً (معرفياً) لاستقراء ومكاشفة هذا العالم الموسوعي الذي يعاش، ويُتنكّر له، ويهمّش هنا وهناك، حيث يندر وجود كتب متخصصة، وذات أرضية ثقافية متعددة الأبعاد تناولت بنية هذا (العالم)، أو حاولت مقاربته ـ ولو قليلاً ـ. فالذين سبقونا (من الذين حفلت مؤلفاتهم بمشاهد حياتية يومية، وأسماء، ووقائع مختلفة، تنتمي إلى العالم المذكور، وتضم رموزاً لا يستهان بها قيمياً) كانوا أكثر مصداقية، وشجاعة في نقل ما كان يجري، وإن كان تحليل ذلك محدوداً. وهي مؤلفات مختلفة في نزوعاتها: فقهية، وتاريخية، وأدبية، وحكائية، وسير ذاتية، ولغوية... إلخ ـ كما سنرى ـ إن أسماء كثيرة مثل (والبة بن الحباب، حماد عجرد، مطيع بن أياس، يحيى بن زياد، داود بن رزين الواسطي، الحسن الخليع، الفضل الرقاشي، عمرو الوراق،

الحسين الخياط، علي بن الخليل الكوفي، إسماعيل القراطيسي، رزين الكلبي، أبو نواس، أبو الشمقمق، ابن ناقيان، ابن السوادي، ابن سكرة، أبو علي الحسين بن الضحاك، ابن البققي، بكر بن علي الصابوني، ابن المؤدب، ابن المسجف، عبد الصمد بن المعدل، المثقال، أبو القاسم التنوخي، ابن بسام البغدادي، السراج الوراق، النور الأسودي، ابن شرف القيرواني، شرف الدين القدسي... إلخ)، لها حضورها في الأدبيات العربية ـ الإسلامية، رغم أنها قُيِّمت سلبياً على أكثر من صعيد: معتقدي ومذهبي واجتماعي، وهي تشكل أكثر من مادة خصبة ومثيرة لقراءة عصورها التاريخية، وحقيقة ما كانته وعاشته.

وهي لم تكن مهمشة ـ كما يظن ـ مع أسماء أخرى يمكن معرفتها بالرجوع إلى أمهات الكتب التراثية والمصنَّفات الأدبية: الشعرية وغيرها، كما في مدوّنات (الجاحظ، التوحيدي، الأصبهاني، ابن خلكان، السيوطي، التيفاشي، التجاني.. إلخ).

ترى لماذا هذه المعايشة للمهمش في العمق، وبالمقابل هذا التعالي عليه، والاحتماء بتقْية استعراضية هنا وهناك؟ ثمة أكثر من قناع، أو حجاب: نفسي وقيمي واجتماعي ومعتقدي يمنعنا من مكاشفة ما نحن فيه وعليه، وقد تعودنا طويلاً قول ما يجب قوله، وسلوك ما ينبغي الأخذ به، فقط لإثبات أننا على أفضل ما يرام، ونستحق شهادة حسن سلوك بامتياز. إن رعب الحياة اليومية، ومسرحة القيم، وبهرجة القيمي، ونخر الواقع كمجموعة حقائق متداخلة، كل ذلك وقائع تضرب بجذورها في صميم ما نفكر فيه ونخطط له، ولهذا نعيش متعة الطهرانية، ولذة المراءاة، وحيوية تخلف اليومي فينا، وبالمقابل نمارس فضيلة جهادية وافتخارية وإثباتاً للذات بتكفير وتأثيم أولئك الذين نقلوا إلينا وقائع جمة من العالم الآنف الذكر. لقد كان مسعاي في العديد من مؤلفاتي هو مقاربة اللذة (الهاربة) والمقموعة والمجتباة بأشكال مختلفة، وهي تحت أكثر من تسمية، ولُبِّست أكثر من رداء معتقدي وتمذهبي، وصنّفت حلالاً أو حراماً عبر مخارج تعبيراً عن حيويتها وأصالة وجودها فينا!

تعرضت لذلك في «الجنس في القرآن»، وتوسعت في ذلك عبر «جغرافية الملذات»، وتوقفت مطولاً، وعلى أكثر من صعيد عند بعض الظواهر القديمة والمنتشرة حتى الآن هنا وهناك، وهي [اللواط، والسحاق، ومواقعة الحيوان]، في «المتعة المحظورة» وهو الكتاب الذي انتشر عبر أكثر من قناة رغم حالة الحظر عليه وعلى تداوله هنا وهناك! إن هذا يؤكد زيف الحقيقة التي نعتقد بها ونساوم عليها، وزيف الجسد الذي يتقدمنا، وهو خلاف ذلك في داخله. كأننا نبتهج بوجود السر الذي نبقيه، ونصرح عنه وباسمه دون أن يمثله، وكأن ما نجهر به في وضع زيفي أو حالة مراءاة، هو الذي يضاعف من حيوية السر فينا، وقد ازداد تستراً وتلبساً بالوهم، فإذا به نقيض ما هو عليه.

ومن خلال تتبّعي لأحاديث كثيرة ومشاهد حياتية في أكثر من مكان، فإن أكثر ما استأثر باهتمامي هو هذا الاستسلام المخدّر لهؤلاء الذين لا يتوانون عن ارتكاب أكبر الجرائم، أو عن تعريض أنفسهم والمحيطين بهم لفوضى عارمة، وللتهلكة، عند التلفظ بكلمات (تعتبر نابية: بذيئة) لأنها ببساطة تخدش حياءهم، وتقلل من قيمتهم، بينما هم ـ كما يعلمنا تاريخهم وسلوكهم الفعلي ـ لا يدخرون جهداً في انتهاب الملذات، والاستثارة بأكثر الكلمات بذاءة وفحشاً والانتشاء بها، ويتنكرون لكل ذلك، وهم يفصحون عن طهرانية جلية في مناسبات عامة وخاصة. وفي ضوء ما تقدم يمكن إثارة أكثر من سؤال بصدد تلك العناوين التي تتصدر واجهة المكتبات العامة، عناوين كتب تتحدث عن أسرار الليلة الأولى، وما يحتاج له العريس في مخدع عروسه، وشهر العسل، وأسرار حول الجنس، والزواج المثالي، وأجمل رسائل العشاق، مع صور استعراضية تحملها أغلفة الكتب تلك، وتروج سريعاً، ويُقبل على شرائها، دون وجود اعتراض يذكر حول استعراض عناويني من هذا النوع.

ويبرز الجسد الذكري في وضع فحولي، والجسد الأنثوي في وضع شبقي، ينتظر (مداهمة) الآخر له. هذه القيمومية لم تزل قائمة، رغم وجود أكثر من حالة قهر اجتماعي ونفسي وثقافي تشمل الجنسين.

وبهذا الصدد تذكر «سلام خياط» أنه في (حيثيات إحدى القضايا التي أوقع فيها الزوج الطلاق بعد الليلة الأولى، وطلب عقد جلسة سرية للمحكمة لخصوصية الدعوى، ادعى الزوج أنه فوجئ بأن زوجته تجيد فنون اللعبة الجنسية كأية محترفة، مما يسعّر لديه الشك أنها عرفت ـ قبله ـ رجالاً آخرين)[١].

وداخل السياق هذا تتنوع وتتعدد الشبهات الذكرية حول المرأة، وتغدو هذه في مصيدته اللغوية والنفسية والتصورية والتاريخية، وتنسال اللغة ممهورة بطغيانه الجنساني، والنوعي وآثاره على صعد مختلفة.

٣

إن جل ما حاولت القيام به في كتابي هذا، هو تعميق تلك المواضيع التي شكلت دروساً تخص الجسد في مختلف أنشطته الممنوعة والمشروعة، ومن خلال مصادر مختلفة (تراثية طبعاً)، ومقاربة بنية المواضيع تلك، التي لم تحلَّل، ولم يتعامل معها إلاّ باعتبارها سخيفة أو لتزجية الوقت، وحالة نشاز في التاريخ، وكأنها بذلك فتحت المجال واسعاً لقراءة أدبياتها ـ جهراً أحياناً ـ في أكثر من مكان له طابعه الرمزي الاجتماعي، ومعاودة القراءة من باب الاطلاع والاتعاظ، بينما هي تحرك وتخاطب ما هو منشود وينتعظ به هنا وهناك. ورغم أنني مدرك تمام الإدراك أن ما أطرحه من أفكار، وأصوغه من تساؤلات، وما أتركه من إجابات مفتوحة ليبقى باب الاستكمال مفتوحاً، قد يصدم الكثيرين بدعوى أن ما أقوم به يسيء إلى أدبيات الأخلاق المتداولة، إلاّ أن ما يدفعني عقلياً هو إيقاظ المغيّب، والإفصاح عن حقيقة محاربة ومقموعة حتى من قبل أصحابها، وهم عاجزون عن مكاشفة حقيقة ما هم عليه وفيه.

إن تاريخنا المقروء ليس سوى القناع الأخف والأكثر زيفاً، ونحن

---

(١) خياط، سلام، **البغاء عبر العصور، أقدم مهنة في التاريخ**، (منشورات الريّس، قبرص، ط١، ١٩٩٢)، ص ٣١.

تتجاهل عراقة ما يكونه التاريخ في عصوره السالفة، وما يكتنزه في غياهبه (الموجهة)..

ولعل المختارات التي أوردتها في نهاية الكتاب هذا تشمل عتبة مفصلية له، ودعماً معرفياً لأفكاره، وحيّزاً مفتوحاً على آخره لمقاربة ما لم يفصح عنه بعد، ولم يشر إليه، وهو في داخلنا!

الفصل الأول

الارتحال
إلى الذاكرة المقصية

«إن الماضي النائم يمكن أن ينعش الحاضر، وتلك هي فضيلة الذكرى. السحرة يعرفونه، والأئمة كذلك».

فاطمة المرنيسي

أولاً: مفارقات:

الدهشة! إنها الكلمة الرئيسة التي تتملك المتابع لما يجري على الصعيد الثقافي، وما يتخلله من أشكال منع ورفض واستهجان وحتى قمع لعبارات وصياغات لفظية، ومواضيع يغيّب عليها، وتصورات ملاحقة، وأسئلة يعاقب عليها، هنا وهناك، مثلما نقرأ ونسمع عما يصدر من قرارات ودعاوى حسبة ودعوات تصفية لهذا أو ذاك من المفكرين والروائيين وكتّاب القصة والشعراء وحتى الفنانين وسواهم، لأنهم حاولوا طرح موضوعات من صميم الحياة اليومية، ولأنهم شعروا ومازالوا يشعرون بكارثية الـ (ما يحصل) في المجتمعات العربية، حيث سطوة الديني بكل مفعّلاته التوظيفية والمؤسسية والتمذهبية، وإيغال المحاكمي، وما في ذلك من تأليب العامة الذين يصوّر لهم أن جهادهم الأكبر هو مراقبة ومضايقة لا بل وتصفية من يتم التشهير بهم، لأنهم يخرقون حجب اليومي تماماً. إنها مفارقات حقاً، لا مفارقة واحدة، تعرّض لذاكرة المعني بما يجري، وهو خارج السربي وحظائر المعاش، وتعرضها لأكثر من خلل متنام ورجة لا يملك مقابلها سوى قلمه وجسده الهش في واقع صلد يضغط عليه بطرق شتى.

أ مفارقة سهولة ما يمكن مشاهدته ـ وبتلذذ ـ في البرامج والمسلسلات والأفلام التلفزيونية، حيث التقنية الحديثة تخدم فيه ما يرغب فيه شهوياً، عدا أفلام الفيديو والمجلات المتداولة بصور مختلفة: غرائزية، وعدا الملذات التي يُعنون لها في أمكنة معلومة، لها روادها وخدمها وسماسرتها ومروجوها، وعلى أعلى المستويات، وبالمقابل يجري التعتيم على كل ذلك في الأدبيات المسماة بـ (الرسمية) حيث تغيّب كلمات، وتنبذ مواقف، ويُعتّم على سلوكات وقيم بدعوى التقية، ويثاب عليها، رغم معرفة حضورها في السر (وأي سر وهو مصرّح به على أكثر من صعيد)، ويضعف شأن المتخيل، ويختصر الجسد إلى ما هو مقنّن صراطي كما هو موجّه...

ب ومفارقة حيوية ما يحكى ويستأنس به في جلسات وليالي الأنس والخلان وحتى في حفلات خاصة، لا تخفي إيروتيكيتها وفي صمت حيث الليل يخيم، بينما في العمق ينفتح الجسد (وقد تخلى عن وقاره الوظيفي والممسرح)، على ما يحركه حقيقة ويغذيه، ويعيش لأجله، وفي انتظاره. ولكن أي إشارة إلى وضع كهذا تغدو خدشاً للحياء العام، وإساءة إلى الأخلاقيات العامة. وإفساداً للأذواق... إلخ، وتتخذ إجراءات متعددة لإظهار (الفاعل) هنا بالعاقّ اجتماعياً، والشاذ والموجّه، وفي ضوء هذا التحديد يمارس العنف المؤسسي دوره في ضبط الاجتماعي.

جـ ومفارقة ما تطالعنا به الأدبيات العلمية من تشريح للجسد، والدخول فيه في أقسام الطب المختلفة، وعيادات الأطباء، وعلى الصعيد السيكولوجي، وما يرافق ذلك من إطلاق أسماء ورموز لا تبقي طية واحدة في الجسد دون إضاءتها وتعليمها، وجعلها موضوعاً لأكثر من درس وظيفي: عضوياً ومعرفياً وسلوكياً (عند الحديث عن ذلك) وما يعتم على ذلك حين يدخل الجسد في حيّز الأدبي: الشعري والقصصي والروائي والفلسفي... إلخ، ويغدو المكتوب مادة مطروحة للنقاش، وللقراءة، فيعتبر ذلك بمثابة تخريب للمجتمع وتهديد لأمنه وإساءة إلى سمعته.

تغدو الذاكرة في هذه الحالة معرضة لأكثر من حصار قلق وبؤس وثوران من الداخل، وانقسامات تفقدها التوازن.. إذ بالإمكان القول إن هناك عدداً لا يحصى من الذواكر، حتى بالنسبة للشخص الواحد نفسه في المجتمعات العربية، وتحت سيطرة اليومي، ووصائية المتنفذ (وهؤلاء تتعدد أسماؤهم ورموزهم وأشكالهم ووظائفهم)، وعنف المهدّد

(وهذا يتمثل في الأسماء المتنفذة).. ففي كل مناسبة ذاكرة خاصة، وهذه تختلف من مكان لآخر، لأن المجتمع الواحد منقسم على نفسه، وتتعدد الصياغات اللغوية ومظاهر التعبير الاحتياطية التي تفصح عن وجودها في وضع كهذا، وفي كل موقع ثمة ذاكرة مغايرة، وحفلة، وزمان، ووظيفة، وأداء واجب اجتماعي ما... وكل منها ذاكرة مراقبة بدقة، وأي خروج على المحدد فيها يحاسب عليه صاحبه بحسب خطورة (الجنوح)!

وهذه الذاكرة تفصح عن أزماتها الوظيفية والرعب المتحكم فيها حتى على الصعيد الوظيفي: من البيت إلى الشارع إلى المدرسة... والبيت متنوع في عوالمه، وحتى الشارع نفسه ليس واحداً، وكذلك المدرسة حسب علاقتها بالجهة التي تشرف عليها. إنها ذاكرة نووية، ولكنها تشكل عبئاً مرضياً على حاملها.

هذه المحكومية تعبّر عن ازدواجيات إذاً في وظيفة الذاكرة، ولعل كل ذلك يتضح في مساحة القمع التي تتسع (وهي مرئية وغير مرئية) والتي تطال جماعات وأفراداً، وبصيغ متنوعة، حيث الزمن نفسه مخلخل، منقسم على نفسه، إذ توجد حوادث ووقائع ومشاهد متحاربة هي التي تشكل بنية الذاكرة وتوجه الذاكرة من الداخل لتصبح قيّمة على ذاتها في اختيار المطلوب منها، ونفي وقمع الممنوع فيها، وهي التي تعيش تاريخها، وتقارب هذا التاريخ في المدوّن عنه، وما يخص توسع التاريخ حيث المكتشف باضطراد يواجه كل أشكال التصلب الفكري، وعصامية القيمي، وأخلاقية التقوى. ويغدو الإنسان هنا بؤرة لصراعات من الداخل.

نداءات من الداخل:

ليس في الإنسان سوى ما يجسده، وما يجسده هو حقيقة وجوده، وما يعبّر عنه ويدخل في حكم القيمي، وحتى المتعالي أو الماورائي امتداد لجسده. واللغة ذاتها تتلبس الجسد، بل ترتقي إلى مستوى الكائن الحي، كائن مجسّد، نوراني، شبحي، عفريتي، ملائكي، مسوخي، غرائبي، وكل ذلك بفعل الجسد (جسدنا) هذا الذي فيه وعبره عاش أسلافنا، ونعيش نحن، وسيعيش سوانا بكل ما بثثنا فيه من متناقضات!

وإذا كان صحيحاً أن تاريخ الإنسان هو تاريخ صراع مع الطبيعة ـ كما علمتنا بذلك المدرسة بكل ضابطياتها الوظيفية والتربوية ـ فإن الأكثر صحة هو أن تاريخ الإنسان لم

يتم إلاّ بتشويه الطبيعي فيه، باعتباره ليس جزءاً من الطبيعة، بل هو ذاته محكوم بها حقيقة، وليس الطبيعي إلاّ حقيقة كبرى من حقائقه الوجودية وحتى على صعيد المتخيل يظل مسكوناً بحيوية الطبيعي، وتشكل النكبات الكبرى وحالات سفك الدماء والتصفية بكل زخمها المؤسسي القمعي وصور التدجين اليومي خروجاً على الطبيعي، فكأن الطبيعة تنتقم هنا ولكن بطريقتها، وما يشكل ممانعة جسدية، وتعتيماً على الجسد، وقذفاً به في فضاء المجهول سرعان ما ينبجس من الداخل، ويتمظهر عبر ثغرات تخترقه، بل يكون هو نفسه أرضية للمقموع، وانزياحات نحو المجرد من الاسم، وعلانية بطرق شتى. فالجنسانية كمفهوم ثقافي بقدر ما سيّجت الجسد في تنويع فئاته، وتعدد مراحله أو أطواره، بقدر ما ساهمت في تفجيره من الداخل، فما في خارجه والذي يبدو منفصلاً عنه لا يني يشير إلى أصوله في الجسد، وفي عمق الذاكرة. إن المعرفة القامعة لما هو جنسي مرتجعه الجسدي (كما هو مألوف) هي ذاتها معرفة مقموعة، وبالتالي معرفة شقاقية، دهاليزية، تسريبية، وباختصار، معرفة ضد المعرفة. فالجسد المقموع هو نفسه جسد منتفض! فالأضداد والمتناقضات تتقاسم ما هو جنسي، منبعها ثقافة سلطوية تفرّغ الجنس من كل شحنة مضادة للمؤسسي وتوجه الذاكرة صوب طرق يغدو الجنس فيها (ميتاجنسي)، ممهوراً بخاتم السلطوي.. وليغدو هو ذاته ميكانيزم سلطة داعماً لها، مسكوناً بحضور الديني، وموقّعاً به.

واعتبار «القول: الجنس ليس مقموعاً، وبشكل أدق: لا صلة قمعية في المسافة بين الجنس والسلطة، يكاد أن يكون مفارقة غير مجدية تماماً. إن قولنا بذلك ليس فقط فيه إنكار لحقيقة مقبولة، وإنما نكون توجهنا عكس الاقتصاد، و«المصالح» الخطابية التي يحتويها جميعاً»[1].

حضور الجنسي فينا خارج المصنف، إنه ليس حضوراً، بقدر ما يكون حقيقة كينونة، ووجوداً إنسانياً، يجسدهما كل من الكائنين: الرجل والمرأة وعلى قدم المساواة، بل إن الجنساني في حقيقة أمره يفصح عن غنى مدلوله، وثراء الأنثوي، عندما يتم التحدث عنه، أو تناوله خارج مساحة المحظور هذه التي تتسع وتتعمق على صعيد الكتابة، وعلى صعيد المألوف الحياتي هنا وهناك، عند التركيز على حيوية جسد كل منهما. ولعل التدقيق في أنشطة الجنسي، ومؤوّلات الجسد عبرها يرينا فظاعة التحريف لما يجري التعتيم عليه، وخيانة الجسدي بالنسبة للإنسان (نموذجنا الذي نجسده ونغترب عنه باستمرار). إن الإفصاح عن ميكانيزم الجسدي، يرينا القصدية الذكورية في ليّ عنق

الحقيقة التي تهمنا، وذلك بتهميش الأنثوي. إن ترويج الخوف من الجنس، وتنشيط استعمال مفردات تخدمه: كالخطر والفساد والانحلال والتفكك الاجتماعي وتضعضع القيم، وما يلي ذلك من أشكال حظر وقمع ومنع وأذى، إيديولوجيا فضائحية، ما دام كل ما يمس الجنسي كما هو يعاش، حتى لدى المعنيين به، فالاقتصاد الجنسي يحتكر باستمرار من قبل أولي الأمر.

إن فقرة (هي مشهد حيوي وتشريحي) حول جانب مما ذكرنا لـ «فيليب سوللر» تفصح عن مفارقة ما نحن بصدده، والفقرة تلك معنونة بـ (الانتعاظ L'orgasme)، يقول فيها (كلمة: الانتعاظ L'orgasme (يونانية تعني الثَّوَران والحمية)، في بدايتها أشارت إلى تحويلها إلى الجنسانية، ومن المفترض أنها تشير إلى (أعلى درجة من اللذة الجنسية)، ويظل نموذج التحديد والتعريف بطبيعة الحال رسمياً لحظة الاستمناء (القذف الذكري) هي الحقيقة الوحيدة مؤخراً. وقد صنف المعجم في المجال المذكور أن المرأة يمكنها امتلاك نوعين من الانتعاظ، نوع يخص المهبل، وآخر يخص البظر (أي انتعاظ داخلي وخارجي). وبأنها (يمكنها الشعور بانتعاظات متتابعة أثناء الجماع ذاته). وكل ذلك يظل آلياً وغامضاً بما فيه الكفاية (وهذا أقل ما يمكن قوله)، إذ بعد كل شيء يستطيع الإنسان امتلاك انتعاظات عدة، ولكن دون لذة قصوى، وكذلك بوسعه أيضاً الشعور بلذة عميقة، ومديدة ولكن دون انتعاظ.

ترى هل الانتعاظ ضرورة لا مهرب منها من وجهة نظر اقتصادية؟ نعم! لكن من المعلوم أن هذه الضرورة هي حالة رديئة صحياً. أما الانتعاظات الأنثوية، فثمة افتراضية في ملاحظتها من الخارج على الأقل. وكل انتعاظ يحال هنا إلى حميميته الأكثر مودة أخيراً.. ولعل تأجج الانتعاظ بمفارقة الروح للجسد «Petit mort» نسبياً، وهو الأكثر إيحاء إلى درجة أنه لا يظهر، ويوجد هكذا تابو معاقب، من اللذة التي مآلها الموت؟ إن هذا ممكن!(٢).

هذا الانتعاظ كوضعية تلذذ تخص الجسد الأنثوي لا يقتصر على مجرد اللذة فقط، بقدر ما يفصح عن موقع تُرى فيه المرأة كينونة جسدية أكثر امتلاء بالوجود نفسه، تفيض بالحيوية أكثر من الرجل، بحيث يصار إلى المصادرة على الوضعية تلك لصالح اقتصاد ذكوري، لا تتمتع المرأة فيه باستقلالية اللذة، بقدر ما تدخر خانة المنع والإخفاء، وتتحرك من خلاله، ويغدو جسدها نفسه منزوع الذاتية، إذ يصبح هو نفسه موضوعاً له.

ولعل الرجوع إلى الوراء بعد تجاوز الذاكرة المعتمدة على اختزال التاريخ وتجيير الوقائع، ومقاربة الذاكرة التي يبدو الكائن البشري فيها أكثر توازناً عبر الجنسين، لعل ذلك يؤازرنا في معرفة ومتابعة حيوية ما كانه الجسد البشري، وكيف كان الصراع يتوجه وفق اقتصاد اللذة، انطلاقاً من خاصية شهوية تشمل الكون نفسه، وكأن الوجود في العالم (الدازاين بلغة هيدغر) ما كان يتم إلاّ عبر وضعية الاندماج بالكوني والحركة فيه، والتلذذ إلى أقصى درجة في الانفتاح، حيث الجسد لا يعود مجرد توضع مادي فيزيائي، وإنما يتجاوز ما هو فيه رغم ارتباطه، ولذلك نتلمس من خلال أثريات الأقدمين توحداً أعمق وأرقى مع الكوني وفي الوجود، وعبر نصوص بليغة!

ثانياً: تلك النصوص الحية

هل يمكن النظر إلى الذين سبقونا في الحياة بعدة آلاف من السنين باعتبارهم متخلفين؟ كيف يمكن تقييم مزاولتهم لأنشطة حياتية مختلفة، تلك المتعلقة بضوابط الغريزة، وتصورهم للجسد، وعلاقة الجسد بالكون والطبيعة، ومفهوم الجسد نفسه؟

إن اعتبارهم متخلفين من موقع زمني يوقعنا في مطب التاريخية، تلك التي تعتمد على تصور قيمي للتاريخ، وبذلك نحكم على أنفسنا بالتخلف بالنسبة لمن سيأتي بعدنا. ومن ناحية أخرى فإن التمعين في أدبياتهم اليومية يبين لنا وساعة المحيط الجسدي، إذ الجسد كان في ممارساته ـ وعلى صعد شتى ـ يؤكد حضوره أكثر من المتعة، فهذه كانت تابعة، كان ثمة ما يمنح الجسد قوة تجعله في وضعية تواصل كونية، وفي الآن عينه في حالة صيرورة وديمومة، باعتباره مندمجاً في الكون كله.

فالطبيعة هي التي علمت الإنسان (سلفنا الأول ـ ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة، ولكن يمكن القول بأنه كان يمتلك تاريخاً عريقاً)، كيف يفاخ جسده، ويكتشف قواه ويقترب من بؤر التوتر فيه، ويعيش تلذذات وشهوات بإيقاعات مختلفة. وفي ضوء ما تقدم يمكننا إيجاد نصوص غنية بإيحاءاتها، وهي تقدم صوراً متعددة الأوجه والطيات عن موقع الجسد وقتذاك. إن الرجوع إلى «ول ديورانت» يفيدنا في هذا المجال. فهو يقول: «كان الزواج من ابتكار أجدادنا الحيوان، فبعض الطيور كما يظهر، يعيش معيشة الأزواج التي تنسل في رباط بين الزوجين لا يعرف الطلاق»[٣]. ويذكر أن «الهمجي يزاول أموره الجنسية بروح فلسفية، فالجنس عنده أمر طبيعي كالعام سواء بسواء»[٤]. ويعتبر أن «مهنة

العهر حديثة نسبياً»[٥]، ما يخص الطبيعة هو الذي يظهر مميزاً بالتوازن حيث اقتصاد الحياة يطال كائناتها، فما يفيض فيها سرعان ما يجد ما يرجع الفيض ذاك إلى حالته الأخرى، وقد احتاج الإنسان طويلاً ليدرك أبعاده الجسمية، وأن في دماغه منطقة بوسعها مساعدته للتكيف مع الطبيعة وهي الذاكرة التي لا تتوقف عند حد معين في مخزونها، بعكس الكائن الحي الآخر، فهو يفتقد الذاكرة، فكل ما فيه مبرمج (حيواناً أم نباتاً) وما نعتبره غريزة ليس سوى أواليات القدرة على الحياة في حدود معلومة، وهي قدرة قد لا يعطاها بنو البشر، ويحتاج أحدنا إلى الآخرين ليعلم بذلك، ووجوده وحيداً ربما يكون علامة موت وشيكة له. إن ما جرى له تمَّ في سياق خارج الطبيعي لاحقاً، فاحتكار الجسد ذو خاصية ثقافية، والترويج لجسد دون آخر يخص القيمة هنا.

لقد بقي الإنسان طويلاً وهو يعيش في عناق مع الطبيعة، بحيث برزت قوى الكون نفسها مشغولة ومسكونة بما كان جسده يتمتع به من إمكانات لذة وشهوة، أو مكامن قوة إخصابية في موازاة ما هو موجود في الكون.

فقد كان «كل نجم شأنه شأن الشمس والقمر يحتوي إلهاً وهو بذاته إلٰه يتحرك بأمر روح كامن في جوفه»[٦]. وفي هذا السياق فإن «قبائل بدائية تستعمل كلمة الله لتعني السماء وعند اللوباري والدنكا هو المطر»[٧].

ومثل هذا التصور ما زال موجوداً عند الكثيرين، حتى نحن أنفسنا غير بعيدين عنه، والمختلف هو أننا حاولنا المضي نحو التجريد أكثر من جهة وخففنا من وطأة المعلوم والتحديد دون التخلي عنهما من جهة ثانية!

فنحن مازلنا نعتقد أن ما يأتينا إنما (من فوق)، الجهة بقيت هي، ولكن الموقع وربما التسمية اختلفا هنا، والطبيعة بقيت حاضرة في كل ما نعيه ونرثيه وننزع نحوه، ونجد أنفسنا باستمرار مسكونين بحيويتها، وإن تعالينا عليها.

فـ (قديماً ـ كانت أعياد اختلاط الجنسين ـ تتم ـ بغير ضابط ـ وغالباً ما تتم في فصل البذر). وقيل في هذا المجال: «إن أعياد الحصاد شبيهة خصائصها بأعياد باخوس عند اليونان»[٨]، وذلك بحسب ما شاهده «رولي» ـ رجل دين في بانتو.

أوليست أفراحنا أو أعراسنا وأعيادنا حيث ننفتح على بعضنا بعضاً تذكيراً بالأعياد تلك، وإن تصنّعنا وقاراً يموّه فورة الغريزي فينا؟ ثمة انغلاق على الداخل ونزوح صوب الخارجي وتعتيم على الداخلي بدعوى الارتقاء، حيث يتم الالتفاف على ما نعيشه حقيقة في الداخل، وفي هذه الحالة تظهر سلوكياتنا اليومية في منتهى التضليل، مقنّعة، ومقابلها اللغة وقد غيّبت المفردات التي تفصح عن المقموع في الداخل، ولكن التوق إلى الممنوع والمحظور يظل قائماً. إن السر يتحدد بعناوين خاصة منزوعة الرقابة! إن الأمثلة التي تعلمنا بما كان عليه أسلافنا الأول، وما كانته المرأة، وكيفية إدارة أمور الجسد كثيرة وخصبة بمضمونها.

ثمة جردة متنوعة الاتجاهات يمكننا القيام بها، حيث تساعدنا إثرئذٍ في الربط بين مكوناتها ومحركاتها القيمية:

- في مصر، المرأة كانت المسيطرة حتى في وسائل الخطبة.
- نساء وخادمات الهيكل ما كنّ يشعرن بالعار.
- عند سومر والبابليين، بقيت الدعارة المقدسة عادة متبعة حتى ألغاها قسطنطين حوالى ٣٢٥ق.م.
- الثياب في بدايتها كانت ضرباً من الزينة، فهي اعتبرت عاملاً يعوق الاتصال الجنسي ولا يشجع عليه، فنساء أورينوكو مزّقن ثيابهن المعطاة لهن بقولهن: إنهن يستحين أن يلبسن الملابس!
- وعند اليونان، وفي الأخلاق يعترف الرجال والنساء اعترافاً صريحاً بأن العلاقة الجنسية هي أساس الحب.
- لقد أصبح العهر في أثينا كما أصبح في معظم مدن اليونان مهنة كثيرة الرواد ذات فروع مختلفة ولكل فرع إحصائيات، وكانت أسفل طبقة من العاهرات هي طبقة البرناي Pornai ويسكن معظم أفرادها في بيريه وفي مواخير عامة يسهل على الجمهور الاستدلال عليها بصورة قضيب برايوس المعلقة عليها، وكان هناك طبقة راقية من العاهرات هي طبقة الهتايراي Hetairai ومعناها الحرفي: الرفيقات، والبعض منهن كن مثقفات (وهذا يذكرنا بالجواري والإماء والمحظيات اللواتي تمتعن بثقافة مميزة ومواهب فنية في العصر العباسي ومكانة يُشهد لها عند المتنفذين ـ ملاحظة من إ.م)، ومنهن، تاييس وديوتي وثارجليار، وليونتيوم، كما اشتهرت

أسبازيا بمناقشاتهن الفلسفية وأحياناً بأسلوبهن الأدبي المصقول.

- وتمثل علاقة الرجل بالغلام أو الغلام بغلام مثله في بلاد اليونان جميع مظاهر الغرام الروائي من عاطفة جياشة، وحب عذري ونشوة وغيرة وغناء تحت نوافذ المعشوقين وطول تفكير وتوجع وأنين وسهاد طويل..
- وكان مصدر الشذوذ الجنسي (حسب أرسطو) عند اليونان، خوفهم أن تزدحم بلادهم بالسكان.

ولكن «ديورانت» يعزو سبب ذلك إلى وجود علاقة بين تفشّي اللواط والدعارة في أثينا من جهة وعزلة النساء من جهة أخرى[٩].

- ويذكر «ديورانت» أن الإسكندر كان فيه كثير من صفات اللوطيين، فقد كان يحب هفستيون إلى حد الجنون.
- وما يؤكد على بقاء اللواط في أثينا هو أن الشاب «دلفس» كما يقول «شميث» كان يحب ولكنه لم يكن يعرف هل كان يحب امرأة أم رجلاً.
- وفي روما وجدت الدعارة، فقد كانت تمارس داخل الهياكل الرومانية وبين مذابحها.
- وحتى على الصعيد الديني كان بعض رجال الطبقة التي ينتمي إليها الدينيون يفسقون في الكنائس بل على المذبح نفسه، وهو يحدثنا، عن ملكتين استمتعتا ببهجتهن الآثمة وبلذتهن داخل الكنيسة في أثناء الصلاة المقدسة في يوم خميس الصعود أثناء الصيام، وأشراف النورمان كانوا منهمكين في البطنة والدعارة وتبادل العاشقات بعضهم مع بعض خشية أن يُضعف الوفاء حدة الشهوة.
- لقد تميز اليوناني في حياته بذلك الشبق وفوران الجسد، وكان الضابط الوحيد لذلك، هو أن ينفتح الجسد على قواه سلوكاً، ويعني ذلك انعتاق الجسد من كل سلوك ردعي، كان ثمة مجتمع أبوي، وذكورة طافحة (فقد كان لتسيوس زوجات صعب على أي مؤرخ إحصاؤهن).
- وفي إسبرطة كان يسمح للشاب أن ينغمس في الحب وأن يحب الذكور والإناث دون ما تحرج، فقد كان لكل صبي تقريباً حبيب مِنْ بين مَنْ هم أكبر منه من الرجال وكان ينتظر من هذا الحبيب أن يواصل تعليمه وأن يجزيه الصبي عن هذا حباً وطاعة.
- وكان هناك حفلات تقى ودعارة باسم بروريتاد وعيد أرتميس.
- وفي لسيوس عرفت امرأة من أشهر نساء اليونان جميعهن هي سافو، عظمت في اليونان كلها مواليد ٦١٢ق.م. أنشأت مدرسة للفتيات تعلمهن فيها الشعر

والموسيقى والرقص، كانت هي أولى مدارس صقل الفتيات في التاريخ كله.. أحبتهن جميعاً كما في حال «أبيس».. وظهرت مفردة الرفيقات مقابل hetairai، أي (سحاقيات).

- وتجلى الرمز الجنسي القضيبي جلياً معبوداً، حيث كان أولاً حجراً، عبادته مستمدة من عبادة الحجارة المقدسة، ولا تزال المراحل التي مرّ بها ظاهرة واضحة، فقد صار في المرة الثانية الحجر الطويل الذي يوضع فوق المقابر، أو الروح الكامنة (لديمون) في هذا الحجر، ثم صار حجر الحدود أو إلهها، وصار قضيب الرجل رمزاً من رموزه، ثم صار عضو التذكير البارز الذي يوضع أمام بيت كل أسرة ذات شأن في أثينا.. ولاحقاً ستلد أفروديتي خنثى: هرمفروديتي Hermaphrodite ناعم الجسم يرث منهما مفاتنهما ويشتق اسمه من اسميهما.
- وفي شهر تسموفوريا كانت نساء أثينا يعظمن دمترثسموروس (المشرعة) بإقامة طقوس أرضية عجيبة يعرضن فيها رموزاً لقضيب الرجل ويتبادلن فحش القول للإخصاب في الأرض وفي الآدميين(١٠).

لكن ما تعرضنا لذكره لم يكن يقتصر على اليونان وروما ومصر.. إلخ، إنما شمل أصقاعاً أخرى مختلفة، كما:

- في الهند، حيث نلتقي بكتاب «كاماسوترا» ومعناها: مذهب الشهوة، أشهر كتاب من بين مجموعة كبرى كلها، يعبّر عن اشتغال عقولهم إلى حد ملحوظ بفنون العلاقة الجنسية في صورتها الجسدية والعقلية.
- وقد كان الزنا في الأغلب مقصوراً على المعابد، ففي الأصقاع الجنوبية كانت رغبات الرجل الشهواني تشبعها له من كن يطلق عليهن «خادمات الله» طائعات في ذلك أوامر السماء.
- ويحدثنا نص مقدس أنه في سنة ١٠٠٤م، كان في معبد الملك الكولي «راجاراجا» في نانجور أربعمائة امرأة من «خادمات الله»، حتى إن السيدات المحترمات كن آناً بعد آن يهبن ابنة إلى مهنة العهر في المعابد، بالروح نفسها التي يوهب بها الابن إلى الكهنوت. ويقول ناسك بخصوص ذلك: إن من يهمل فتاة ظناً منه أنها أكثر حياء من أن تكون موضع صلة جنسية تزدريه هذه الفتاة نفسها وتعده حيواناً يجهل طبيعة ما يدور في عقل المرأة.
- ولا شك أن دخول الأفكار الإسلامية كان عاملاً على تدهور مكانة المرأة في الهند بعد العصر الغيدي. فقد جاءت إليها عادة «البردة» أي الستار، وهي عزل النساء

المتزوجات مع العرب والمسلمين، وكذلك فهي أقوى جذوراً في شمال البلاد منها في الجنوب.. حيث الهنود حموا نساءهم بقناع سميك.

- وقد كان تقديس الهندي الديني للرموز التي تشير إلى النسل والخصوبة، فعبادة العلاقة الجنسية التي سادت معظم الأفكار في هذا العصر أو ذاك قد لبثت قائمة في الهند من العصور القديمة إلى القرن العشرين، وكان إلهها هو شيفا ورمزها هو عضو التذكير وكتابها المقدس هو أجزاء من (التانترا) ومعناها كتب النصوص و(شاكتي) ومعناها القوة التي تبعث النشاط. بالنسبة إلى شيفا هي كما كانوا يتصورونها أحياناً زوجة كالي، وهو ذو طبيعة تشتمل على قوتي الذكورة والأنوثة في أوثان الهنود وهي (لنجا ـ أوبوتي)، ذكور ـ إناث. وهناك آثار لهذه العبادة للعلاقة الجنسية نراها في التماثيل الرمزية لأعضاء التناسل في معبد نياليز وغيره من المعابد في بنارس وفي أوثان «اللنجا» ويلبسونها على الذراع أو تصادفها في أحجار ملقاة في عرض الطريق.
- وفي الصين كان الزنا عند الرجال من الشهوات المألوفة الواسعة الانتشار، وكان إعداد النساء لإشباع هذه الشهوات من النظم المقررة في الصين من زمن بعيد. وكان هناك حرية واسعة للرجال في صلاتهم بالنساء قبل الزواج.
- وفي اليابان كان يُنظر إلى شهوات الجسد كم يُنظر إلى أمر طبيعي، مثلما ينظر إلى الجوع والظمأ.. كما في احتشاد الرجال والنساء ليلاً في (يوشي وارا) ـ حي الزهر ـ للاستمتاع الجنسي. وقد تميزت الزانيات بثقافة واسعة!
- وكان الرهبان في عهد «نوكوجار» يشربون الخمر إلى درجة الإسراف ويحيطون أنفسهم بالغانيات صراحة ويمارسون اللواط ويبيعون أحسن مناصب الدين إلى من يدفع فيها أغلى الأثمان[١١]!
- ومن المعلوم أنه في سنة ١٤٥٤ كان الصبية يباعون غالباً للكهنة. وكان هؤلاء الكهنة يحلقون لهم حواجبهم ويزينون وجوههم بالمساحيق ويلبسونهم أردية النساء (وهذا يذكرنا بغلمان العباسيين ـ ملاحظة من إ.م). أسفل ضروب الاستعمال، لأنه منذ عهد «موشيمتسو» الذي ضرب مثلاً سيئاً في هذا الصدد وفي كثير غيره من الأمور واللواط يزداد شيوعاً، خصوصاً في الأديرة، ولو أنه لم يكن قاصراً على الأديرة وحدها[١٢].

في تلك النصوص يمكننا أن نتحرك، ونقارب مغذيات المشاهد الجنسية المختلفة، حيث تشكل المقاربة هذه معرفية في العمق لا قيمية، إذ إن البنية القيمية لها تتميز بمضمونها

الديني التعبدي، وكل ذلك يسمح لنا بملامسة الثراء اللفظي الهائل لما كان يتداول، فالجسد المفتوح على آخره كمادة معايشة جنسياً وموظفة تعبدياً يغني اللغة على أكثر من صعيد.

ويبدو أن أولئك الذين مارسوا في الجسد فنون المتعة المختلفة، وعايشوها إنما كانوا يضعون الجسد في حيّز الطقوسي، في الوقت الذي كان الجسد فيه تتعدد متعه، ويتم تحويله بالتالي من موضوع استهلاكي إلى موضوع تأملي، ففي كل وضعية كان ثمة اكتشاف وتدوين للمكتشف، ومعاينة له لتتم المعاودة بنوع من العود الأبدي، حيث لم يعد الجسد مجرد حقيقة فيزيائية، وهو لم يكن كذلك البتة بقدر ما أضفي عليه أكثر من تصور وقيمة اعتباريين.

ولنا أن نتخيل هنا المساحة الواسعة والمدى الطويل لكل ما تم وما وصلنا من ناحيته في تحولاته التاريخية والدلالية. وإذا كان الجسد يبرز موضوعاً للمتعة وموظفاً في مسار طقوسي تعبدي، فلأنه كان يمنح مدى ماورائياً، وفي هذه الحالة ساهم ويساهم في توطيد أدبياته أو (أنتروبولوجيا الجسد اليومية)، ولأن كل ما كان يعاش ويفكّر فيه يمر عبره، سواء من الأعلى نحو الأسفل (من الإلهي نزولاً إلى المادي الهلامي والعمائي) أو من الأسفل صوب الأعلى (من المادي الخلائطي إلى الإلهي في أقصى درجات تبلوره نزاهة وتجريداً وسبحانية..)، حيث اتخذ الجسد والتجسيد مفردتين متداخلتين، ولكن التجسيد هنا يستمد مقومات وجوده وحيويته من الجسد.

وفي ضوء الإحالات تلك بوسعنا متابعة حركية الجسد وموقعه جنسانياً، ومدى حضور الذكوري أو الأنوثي فيه، أو بالعكس، ودلالة كل إزاحة وتنحية وتقديم لهذا على ذاك أو بالعكس، فالجسد هو تاريخه المادي والمعنوي، ولكن الذي يستقرأ فيه هو المستمد منه كما في حال: الشهوي والمتعي والشبقي والنعظي واللذائذي... إلخ.

فحول الجسد تشكلت جمهرة كبرى من الأخيولات والتصورات والمتخيلات وأدبيات المعاش والممكن معايشته والمرتجى والمؤجل والمستحيل مقاربته، وأثبتت طروحات وحتى أوهام صودق عليها وروّج لها كحقائق دامغة، وأهيب بالجسد ليكون في مستوى ما يفكر فيه ويعاش على الصعيد الأنتروبولوجي والميثولوجي والعقائدي والأدبي والسيكولوجي والاجتماعي والنفسي والتربوي، وعبره ومن خلاله تأسست نظم معرفية

وأساليب تفكير، وأدوات لحماية النظم تلك وحراستها وتجديد دلالاتها وتنميقها لجعل الحقيقة ذات بعد واحد هو البعد التداولي المعني بالجسد. فالمساومات السلطوية وأدبيات النظام المؤسسية، وما يخص عقائديات (الرعاع) والثقافة (العالمة) وجدت مرتعاً لها في الجسد، بل إن التنكيل من طرف معين في سواه أو العنف المتبادل وعنف الرمز وسطوة المجاز ذاته، وبلورة المحكم وصناعة المتشابه وشرعنة الردعي... كل ذلك انطلق من الجسد وآب إليه بالاعتماد على ما كان يحركه ويتحرك به. ولعل الممارسات الجنسية (أقول «الممارسات الجنسية» لا الممارسة الجنسية لوجود تعددية في أشكالها ونظمها وقواعدها) كانت تشكل أرضيات كبرى لقوعدة التصورات والتطلعات والرهانات حول المعيش والمخطط له، مادامت تتمحور حول الجسد وتستقطب صوراً شتى لما كان يحدث بحيث يندمج فيه المادي والمعنوي!

ثمة مسافة لا بد من إبقائها بالنسبة لنا، عندما نتعرف (وقد ذكرنا أمثلة وافية، سريعة تخص أمكنة كثيرة وفي أزمنة متقاربة ومتباعدة) على حضور الجسد في الأنشطة الإنسانية، على معايشة الإنسان لجسده وتوظيفه في ما كان يشغله أو حضوره في العالم من خلال جسده وهو يشع شهوات ورغبات ومتعاً وملذات ويلتقي فيه الأرضي بالسماوي. والذين عاشوا تجاربهم الجسدية في وضعيات جنسية مختلفة إنما كانوا يعبرون عن حقائق كونية لا يمكننا تجاهل ما فيها من قوى محركة وحضور كوني، وعلينا ألا ننطلق من قناعاتنا المختلفة ومعتقداتنا المغايرة لذم ما كانوا يؤمنون به.

فالتاريخ لم يصنعه الآخرون الذين يقعون على مسافة بعيدة عنا ويمثلون ويجسدون قيماً لا صلة لنا بها، وإنما هم قابعون وكائنون فينا حتى النخاع، فثمة شراكة في ما نقوم به ونؤمن به بصورة ما، مع زحزحة للتمثيل والموقع فقط.

فالجسد الذي كان يشكل حيّزاً مفتوحاً ومسمّى بأسمائه الكبرى ويندغم بالكوني لمن سبقنا بآلاف مؤلفة من السنين، مازال نفسه هذا الذي صدرت فيه وعنه وحوله قوانين وتشريعات وتصورات. إن ابتكار الألفاظ لا يعني اختلاف الجسد، وهذا ما يمكن ملاحظته والشعور به على أعلى المستويات عندما نتوقف أكثر مع أولئك الذين عرفونا بأنفسهم، وتركوا آثاراً تدل عليهم ونصوصاً هي عناوين عريضة تترجم لسلوكياتهم وتقودنا إلى أعمق ما كانوا يتفكرون به.

ثالثاً: الجسد بين الأرض والسماء

إن النصوص والآثار التي خلّفها من سبقونا وهم أجدادنا ومعلمونا مهما قيل فيهم وفي اختلافهم عنا لأسباب كثيرة، لا يمكن الاستهانة بها انطلاقاً من بنيتها التي تظهر صادمة لما نسميه بـ «أخلاقيات الحياء والحشمة»، فهي ليست مجرد نصوص جنسية، إنما هي وقائع حياتية وليست متخيلة، ومن ناحية ثانية لا يمكن اعتبارها ميثولوجية أو أسطورية (هذه المفردة الأخيرة التي تعتبر خزعبلات أو فيها من الترهات أكثر ما فيها من الحقائق) وإنما هي قابلة لأكثر من دراسة اقتصادية واجتماعية وأدبية وفلسفية ومعتقدية، نصوص تنفتح على تأويلات مختلفة، لأنها لا تكتفي بتقديم مشاهد عن حياة مجتمعات كانت، بقدر ما تضيف إلى جانب ذلك لمحات ومفاتيح عن تواريخ قد تكون منسية وعن ذاكرة مقصية لأسباب عديدة، وربما كثيرة، حيث عصور متداخلة، وربما تتلمس مرحلة تجبُّ ما قبلها انطلاقاً من وازع ديني أو مذهبي أو فئوي.. إلخ.

وفي نصوص السومريين هؤلاء الذين مازالوا يشكلون لغزاً عند الكثيرين من البحاثة الأركيولوجيين وكتّاب التاريخ وحفظته، وحتى تركة يتنازع عليها من يعتبرون أنفسهم ورثة لهم، وربما أحفادهم باجتهادات وتقولات شتى، ثمة قوى حياتية ضاجة، أجساد هي مغذيات لها، حيث تشكِّل العلامات والدلالات والرموز عبرها، وهذا يرجع إلى أكثر من خمسة آلاف عام، اعتماداً على مفردات وصياغات تبدو غريبة علينا اليوم.

فكل ما في الكون يشترك في تشكيل النصوص تلك، ولكن الشهوات هي التي تقدم أوصافاً وتوصيفاً للحياة. فالمعتبر إله الماء والحكمة (أنكي) و(أنانا) إلهة الخصب والحب وغيرهما يؤلفون سمفونية كونية طافحة بشهوات الجسد:

«عندما رفع الأب أنكي (عينه) على نهر الفرات
وقف بخيلاء كالثور الهائج
رفع قضيبه، وقذف المني،
فملأ دجلة بالماء الرقراق
البقرة البرية تخور من أجل صغارها في المراعي، العقرب غزت الإصطبل
استسلم له دجلة كما الثور هائج

رفع قضيبه، ومعه هدية الزفاف
جاء بالفرج إلى درجة مثل ثور بري كبير عند الإخصاب
الماء الذي جاء به ماء رقراق، «نبيذه» حلو المذاق
الحبوب التي جاء بها، حبوبه الغنية يأكلها الناس
ملأ «إيكور» بيت إنليل بالمقتنيات
بأنكي إنليل يبتهج، وتسرُّ نيبور»(١٣).

هذا النص قد يكون مرفوضاً أو مستهجناً عند البعض (الكثيرين) ولا يستحق التفكير فيه لما يحوي من إشارات (خلاعية؟)، إلى ما هو جنسي، و(خرافي؟) كما في الحديث عن (أنكي) أو الثور، أو (قذف المني). ولكنه مفعم بالدلالات.

وقد لا يكون مقبولاً قولنا: ما نعتبره تلميحات ومجازات، توجد هنا تصريحات، فالنص هذا وغيره (في مستواه) هو ذاته يتشكل برموز وتلميحات ومجازات. فـ (أنكي) و(الثور) و(قذف المني) أكثر من كونها مفردات مؤسطرة.

فهل (أنكي) هو الإله فقط، أم له ما يقابله على أرض الواقع، أو ما يفصح عنه في عالم آخر؟ هل هو اسم فعلي، حقيقي يسكن في كوكب آخر، في مجرة أخرى، ويؤثر فينا، كما أثّر في الذين عاشوا قبلنا، وكانوا أكثر احتكاكاً به؟

وما موقع نهر الفرات في النص المأتي على ذكره: أهو مجرد نهر له موقع جغرافي ويفصح عن قوة إخصابية للأرض فقط، أم له دلالة تتجاوزه (سيماء تعبر عن زخم حضوره الكوني) لتؤكد رابطة بينه وبين كائن مفارق لنا، ويختزن في (داخله) إمكانات وقوى محمولة بمؤثراته؟ هل له دلالة نجومية، كوكبية لساكني المنطقة من حوله؟ ما علاقته بمني الإله؟ ونهر الفرات يعتبر من أنهار الجنة إسلامياً، هل يفصح عن مدد حياتي، عن مستحم إلهي كان ذات يوم؟ فتمت التسمية، أو وضعت إشارة (فاكسية ـ برقية) لإشغال الأذهان بما كان ذات يوم؟ وما هو الثور ذاك الذي يتجسده الإله، أهو مجرد ثور عادي ليملأ السماء بحضوره، وليُتخيّل في مادته المنوية مقذوفة في نهر دجلة؟ ويبقى الفرات على طرف آخر؟ أهو تلاعب لفظي، أم خطأ (مطبعي) أم فلتة لسان لمدوّن النص؟ ما علاقة الثور بالبقرة هنا؟!

هل هو مجرد تشبيه ليس إلاّ؟ إن الجنسانية غنية، معارضة بأبعادها الكونية هنا وإيحاءاتها المعنوية ومساراتها الفلكية، ومواقعها الوظيفية في الكون، حيث يختلط الثور مع البقرة مع برج الثور الفلكي، ويحتل الاثنان موقعهما الأثير في الذاكرة القريبة المكانية والجغرافية والدينية (من العجل الذهبي أو بقرة إسرائيل، إلى سورة البقرة القرآنية، انتهاء بالبقرة حاحا لـ «أحمد فؤاد نجم») حيث تتكثف المعاني، وتنبني وحدة واحدة كونية عبر مفاصل حركية شهوية، دون تنفُّر، وتتجلى المادة الإخصابية كملتقى الكائنات الإنسانية والحيوانية والنباتية والمفارقة لها هنا وهناك!

ثمة حمولة معرفية هائلة في النص الآنف الذكر، إذ ينتثر الجسد في الفضاء الكوني ويتوزع في رحابه الفسيحة، ولعل حركية الجسدي تتجلى في الرغبات الكامنة، ما دام الجنسي هو ذاته رغبة (في) واشتهاء (لـ) وإقامة متعية (على) وتلذذاً (بـ)، وهو في الحالات هذه كافة إنما يرمز لما حوله، ويضرب بجذوره في بدايات مفترضة. لا توجد هنا مواقعة جنسية مباشرة، أو وضعية جماع معينة، لكن النص يفاجئنا بوضعية مشهدية، يمكن لأي كان الاندغام فيها، وضعية تسع الكوني، إذ يفصح البدء عن تهيئة للجماع واشتهاء للمرغوب فيه وهو ما يعبّر عنه بالضرورة الخلقية والتكوينية، ويبرز القضيب في وضعية انتصاب، ولنا أن نتصور انتعاظه الكامن والجلي باعتباره يخص قوة عليا تتجسد في الكوني، ولكي يتهيأ لعملية تلقيح وبعث حياة جديدة، أو إخصابها من جديد، حيث نلاحظ كيف يتضمن المني (الأمنية والمنية): الحياة والموت (ولاحقاً سنتوقف عند مناة ودلالاتها في هذا المضمار)، ويغدو النهر نفسه سياقاً جنسانياً متولداً ومولداً للعنصر الحياتي، وفي وضعية جماعية ـ كما يحلو لنا تصورها ـ. ولأننا نتحدث عن مفردات ذات مرجعية سكسيولوجية كالرفع والانتصاب والقذف والاستسلام... إلخ. فإن الرجوع إلى مفهوم القضيب إيتمولوجياً (الأصل الاشتقاقي) يعزّز مكانة المفردة وحيوية وظيفتها. فالقضيب هو نفسه ذو خاصية طبيعية (نباتية/ شجرية)، إنه أنبوب تجويفي، فثمة مشبه به هنا، استعارة بليغة، حيث يكتسب عضو الذكورة اسماً هو ذاته ليس له، وإنما يتصل كعضوية بكائن نباتي وسيط يحول الغذائي من الجذور إلى ما عداه (الأغصان والأوراق مثلاً)، إنها صورة طافحة بالحضور الجنسي، بالقوة الإخصابية المخصبة، حيث الدفعة الحيوية كامنة وراءها، ويمتد النهر محمولاً بالطاقة الحيوية ومغذياً ما حوله، وكأنه شبيه المهبل، قناة المرأة الموصلة بالرحم هذا الذي يشكل بؤرة لكل حياة بتوافر الشروط اللازمة.

والعلاقة الجنسانية تحتفظ بتفاوتاتها الوظيفية لتكون النتيجة مثمرة، فالإله المذكور (وهو الأب الذي يكون زوجاً، ويمارس سيطرة (اعتلاء) لممارسة دوره) يقيم علاقة مع المرغوب فيه. وبالتحديد: إن الثور ينزو على البقرة (يعتليها) لكي تتم عملية الإخصاب. إن المني عصارة حياتية، فيه انتشاء وتلذذ بالحالة القائمة. وليس ما يلي (الحبوب تحديداً) سوى النتيجة الحتمية للعلاقة القائمة المؤدية إلى الابتهاج والسرور. إنها احتفائية عالية الطراز مفتوحة، بنوع من الكرنفالية، يغيب فيها الجسد دون أن يفقد حقيقة دوره. أترانا نبالغ هنا إذا قلنا: لقد كان أسلافنا الأوائل يتماهون في الكون، وينسلخون عن ذواتهم، وينصهرون في وحدة وجود محيطها الكون، وهم يهسهسون ويتلذذون في هيئة كائن واحد يجمع بين الذكورة والأنوثة، وترتقي اللغة إلى مستوى المعبر المؤثر عن المؤمَّل والمشتهى، فالمدوّن هو حقيقة ذلك الكائن، والطبيعة لا تكون (هناك) خارجاً، بقدر ما يكون الكائن نفسه حاضراً في الكوني، وفي عريه التام مجرداً من الألقاب والمغيّبات، فيستمر الوجود حاضرياً، ويغدو الممنوع ذكره (الآن) حقيقة معاشة ومسماة دون حشمة (كالتي تتملكنا راهناً). إن الجنسي نقيض القناع فضّاح للسر! فالمعْلم الطبيعي هو الذي يتحدث إلينا هنا، يتكلمنا في العمق عندما تمارس الغريزة حضورها الحيوي فينا ويُحتفى بها.

ولعل السومريولوجي «كريمر» ينقل صورة أخاذة تحت عنوان (إلى العريس الملكي: أول أغنية في الحب) حيث يعتبرها من أقدم أغاني الحب التي كتبتها يد الإنسان، وهذه «تدور حول ملك وعروسه المختارة. ومما لا مراء فيه كان المقصود منها أن تتلى في أثناء بعض المراسيم والشعائر المقدسة القديمة، وبوجه خاص في المناسبة الدينية المعروفة باسم «الزواج المقدس» فبمقتضى المعتقدات السومرية كان واجباً دينياً على الحاكم في كل عام أن يتزوج بكاهنة ممن نذرن أنفسهن إلى «أنانّا» إلهة الحب، والتوالد، ضماناً لخصب التربة وخصب الأرحام»[١٤].

وإذا كان كلام (سومريولوجيّا) هذا صحيحاً، فليس حتى النهاية وفي عمومه، فالاحتفائية بما هو حبّي وجنسي كامتداد لما هو طبيعي، وكتعبير عن علاقة توحد مع الطبيعة والكون كذلك، كانت تجسد شواهد حية لأصحاب الذوات المتنفذين، فالحاكم والملك، والكاهن، والعذراء، أو إلهة الخصب.. إلخ من منابت معتبرة، وكأن هؤلاء لا يمثلون العناصر المثلى في الطبيعة. لقد كان الجنسي، وباعتباره يكلّل بالتعبدي والقدسي ويؤطر بالطقسي يتطلب جلاء في المشهد يشار إليه بوضوح، يكون نموذجاً، بحيث يتجاوز

المشهد هذا النموذج نفسه، فثمة عينة ذات قيمة تاريخية تستثير الجسد، وتعزز من حضور الشهوي فيه، والقصيدة هي:

أيها العريس الحبيب إلى قلبي
جمالك باهر، حلو، كالشهد
أيها الأسد الحبيب إلى قلبي
جمالك باهر، حلو، كالشهد،
....
لقد أسرت قلبي، فدعني أقف بحضرتك، وأنا خائفة مرتعشة
أيها الأسد ستأخذ بي إلى غرفة نومك..
أيها العريس دعني أدللك،
فإن تدليلي أطعم وأشهى من الشهد
....
أيها العريس لقد قضيت وطر لذتك مني..
فأبلغ أمي وستعطيك الأطايب،
أما أبي فسيغدق عليك الهبات
...
أيها الأسد نم في بيتنا حتى انبلاج الفجر
وأنت، لأنك تهواني
هبني بحقك من تدليلك وملاطفتك
....
موضعك جميل حلو كالشهد، فضع يدك عليه،
قرّب يدك عليه كرداء الـ «جشبان»
ضم كفك عليه كرداء الـ «جشبان»
إنها قصيدة غناء (بلياله) من قصائد «أنانّا»[١٥]!

تكرار كلمات معينة (معلومة) ذو قيمة تعبدية طقسية، وفي الآن يعرفنا بموقع المتعة في مسيرة الحياة، فالقصيدة تفيض بالدلالات الجنسية، وتشكل دعوة مباركة إلى ضرورة الاحتفاء بعنفوان الجسد مع الطبيعة!

اللغة هنا تخدم الجسد. وهذا الاحتفاء بالسلوك الجسدي وهو في وضعية الجماع مع جسد آخر يعبر عن انفتاح أقصى على الطبيعة، بل ارتقاء إلى مستوى فاعلية الطبيعة، وليس الوصف المذكور سوى الإفصاح الأمثل عن العنصر المرغوب فيه (في الجسد)، فإن السلوكيات الموصوفة تستهدف منح الجسد كل ما من شأنه العطاء. إن الأم هي التي تماثل المشتهى، وكأنها تتماوج مع حركية الطبيعي، والأب هو الذي يمثل سلطة مباركة، والاثنان متكاملان.. ومشهيات الطبيعة تلتقي مع مشهيات الجسد في مشهد المواقعة الجنسية، واللغة لا توارب هنا:

يا إلهي إن ساقية الخمر شرابها حلو،
ومثل خمرتها، فرجها حلو، إن شرابها حلو،
ومثل رضاب شفتيها، حلو فرجها، حلو شرابها..
شرابها الممزوج حلو، شرابها (حلو)[١٦].

إن هذا الحضور في المشهد الجنسي (حضور الإله مع الإنسان) هو الذي يعطينا فكرة جلية عن مدى الانعتاق من كل محظور، فمفهوم الحلو (كصفة) يجمع في منطقته بين المشروب الحقيقي وما يخص المرغوب فيه لحظة ارتشاف الرضاب، وفي الآن عينه: دخول الجسد في الجسد، وكأن الحلو يعادل كل ما هو قادر على منح الحياة بهجتها.

المني الذي يهب الحياة البذرة التي تهب الحياة.
ملك نطق باسمه إنليل
المني الذي يهب الحياة، البذرة التي تهب الحياة[١٧]...

بين المني والماء قاسم مشترك، لا بل ووحدة نسب، هي انبعاث الحياة في الاثنين، وهذا يعني إلى أي درجة كان أجدادنا لا يقيمون حواجز بين أجسادهم المختلفة، إنما كانوا يمارسون الحياة بنوع من الحرية المتمردة أو (المنفتحة على التمرد)[١٨]، وليس الجسد الحر سوى جسد متمرد على ما يغلق عليه.. أتراهم كانوا أكثر وعياً كونياً منا في حياتهم تلك؟ ونصادف المشهد الكوني الذي يجسد الإيروسية المخصبة، أو ذلك اللقاء الجسدي المؤسطر بين الاثنين: بين «أنانا» و«دموزي» حبيبها، حيث تتغنى تلك بفرجها مشبهة إياه

بـ (قارب السماء) وبـ(الهلال الجديد، والأرض المراحة، والحقل العالي، والرابية...) وهي تعابير سوف تتوغل عميقاً في نصوص أدبية لاحقاً، ويستجاب لطلبها:

أما من أجلي، من أجل فرجي
من أجلي، الرابية المكومة عالياً،
لي، أنا العذراء، فمن يحرثه لي؟
فرجي، الأرض المروية، من أجلي،
لي أنا الملكة، من يضع الثور هناك؟

ويأتي الجواب: أيتها السيدة الجليلة، الملك سوف يحرثه لك، دموزي الملك، سوف يحرثه لك.
فتجيب جذلى: احرث فرجي، يا رجل قلبي[١٩]...

يمارس الجنس حضوره هنا بكل احتفالية وبهاء، كونه مطلوباً لأداء مهمة تتجاوز حقيقة ما يتضمنه. إنه مقصود وظيفياً لتحقيق غاية، وهي غاية تطال المحيط الخارجي، حيث أعضاء الجسم الأكثر تعرضاً للتمويه ولإيحاءات اللغة وللترميز، تسمى في ذاتها، ويفصح كل ذلك عن أن مفاهيم الحشمة والحياء والحجاب لاحقة، تكتسب قيماً يساوم عليها.

وبالمقابل فإن التركيز على الجنسي مع تسمية الأداة الفاعلة لا يلزمنا أن ندير بوجوهنا وجهة مخالفة، ونترفع عن قراءتها بدعوى الاحتشام وأخلاقيات الوقار وسوى ذلك من السلوكيات المجتمعية. إن ما تقدم يسهم في تعميق المفاهيم تلك، وكيف ترتقي الأعضاء التناسلية إلى مستوى تعظيمي، ويكتسب الفرج بالذات قيماً مضاعفة ودلالات حافة، فهو مقتَسم بين الرجل والمرأة، ولكنه في المرأة أغنى معنىً ودلالة، ويشكل مدخلاً لقراءة تاريخ مغيب ومقاربة ذاكرة مموّه عليها، حيث حرث الفرج استمر إلى اليوم (إسلامياً مثلاً) كما في آية ﴿نساؤكم حرث لكم﴾، والفرج هنا وهناك يكتسي طابعاً من الحركية التي تُعطاها الحياة وتكون بها. فالفرج ـ كما يبدو ـ هو بوابة تنفتح على عالمين متقابلين ومتضادين: عالم الحياة (حيث الإيروسية التي هي في أصلها ذات صياغة ذكورية، كونها ارتبطت بذكر الرجل (الأير)، وكأن هذا الحارث في الفرج) وعالم الموت (حيث الثناتوسية، والتي هي في أصلها ذات صفة دالة على المأساة والمصيبة والعدم، وربما كانت

مفصحة عن التثنية أو الأنثى، كما يُلاحظ في المفردة ذاتها، فكأن الأنثى هي حاوية الموت، أو العدم، أو حالة العماء (الكاوس) وتصبح طافحة بالحياة عند الحرث فيها من قبل الرجل). ولكن يبقى الفرج ـ كما سنرى لاحقاً إسلامياً ـ فَرَجاً وانفراجاً، حيث جرى تعميم المفردة على كل ما يخص الحياة.

ولا يُعرف ما مدى علاقة الفَرْج بكل ذلك. أي هل كان مثل: الفرَج والفرجة والفجر والفجور والانفراج... إلخ ذات نسابة (فرجية)، أم أن الفرج اكتسب اسمه هذا لاحقاً من خلال مدوّنته الطبيعية، وفي سياق ما هو تاريخي.

ولكن المرجّح هنا (كما يلاحظ في إثنينية دلالته، حيث يخص الرجل والمرأة تجنيساً) أنه في علاقة تضايف وتداخل مع الطبيعي. فالاحتفائية التي تخصه بالذات (وهو قريب الأنثى هنا) تفصح عن عظمة المكانة التي أُعطيَها، ولذلك تم حوله وباسمه تدوين أو تشكيل جمهرة كبرى من الأدبيات الاجتماعية والطقوسية والتعبدية والسلوكية والمتعية زمناً طويلاً، وكأن الدال على ذلك هو نفسه (فرج المرأة) حيث بات (فرج الرجل) مغيباً بفعل المتحولات الاجتماعية والقيمية والدينية، والإباء الذكوري ورفضه البقاء في شراكة جنسانية متساوية مع المرأة، فتغدو الأنثى فرجاً ويغدو هو حرثاً، ولكن الفرج في صيغته المتداولة ـ هنا ـ علامة سؤدد للمرأة، حيث شكّل تاريخاً فاعلاً يعرّفنا بأهمية ما كانت تتميز قيمة ذات يوم، حيث جرى توظيف الجنس في خدمة الحياة إلى درجة تقديس السلوك الجنسي وتخصيص أمكنة وأوقات محددة له، كما في حال (أنانا) أو (إينانا) البغي المقدسة، أو الغاية المقدسة، حيث (إينانا) نفسها ذات خاصية أنثوية عبدت طويلاً.

حيث بقيت الثنائية تكاملية، ما دامت تلك مقدسة، فهي إذاً مأمولة، كما في مناداتها بـ (الأخت) فهي أكثر من كونها أختاً، إنها ندُّته، قرينته (وهي كلمة مازالت تستعمل إلى اليوم كمعادل حرفي للقرين: الزوج: الرجل). كما في هذا المقطع المذهل:

الراعي الأمين، ذو الأنشودة العذبة
سوف يشدو لك أنشودة مدوّية
أيتها المليكة ذات الجلال، أنت التي يعذَّب بها كل شيء،

أي إينانّا، سوف تُدخل السرور على قلبك..
.. ومن ثم يكتمل المشهد في الإصطبل بينها وبين دموزي:
صف الأغنام، أدخلها إلى الاصطبل
الحَمَل، بعد أن نطّ (على ظهر) أمه،
ركبها .. واقعها ..
الراعي، واقعها.
الراعي يقول لأخته:
«أختاه، انظري! ماذا يفعل الحمل بأمه؟»
تجيبه أخته:
«بعد أن نطّ على ظهر أمه، ندت عنها صيحة نشوة»
فإذا ندت عنها صيحة نشوة، يكون قد نطّ على ظهر أمه،
تعال الآن، إن هذا لأنه ملأها بمنيه.
الجدي بعد أن نطّ فوق ظهر أخته
ركبها.. واقعها.
الراعي يقول لأخته:
«أختاه، انظري! ما يفعل الجدي بأخته؟»
تجيبه أخته:
«بعد أن نطّ على أخته، ندت عنها صيحة نشوة..
فإذا ندت عنها صيحة نشوة، يكون قد نطّ فوق ظهر أخته..
تعال إلى هنا الآن، إن هذا لأنه غمرها بمنيه المنجب»[٢٠]...

ويبدو أن الخاتمة هنا مولَّفة، غير منطقية.. فالاثنان يمثلان قدوة في السلوك الجنسي، ويُعبدان، حيث الراعي ليس مجرد راع، بقدر ما يمثل رمزاً حياتياً ومتنفذاً (ألا تستعمل كلمة الراعي إلى اليوم بالنسبة للمسؤول الأول عن البلاد والأمة؟)، وهكذا بالنسبة إلى (إينانا) فهي بدورها متنفذة، والنصوص القديمة مـا كانت تضم أسماء عاديين ليحتفى بها ـ كما هو معلوم ـ ولهذا فإن إجابة (إينانا) إقحامية تقويلية، حيث تظهرها ساذجة، ويبدو لنا أن هناك مؤلفاً (أحدهم) صاغ هذه الإجابة على لسانها ليسيء إليها وإلى المرأة عموماً عبرها، ويظهر الرجل عبر دموزي منضبطاً، وهي قرينة الشهوة فقط.

وهذا ما تجلى لاحقاً في الذاكرة الدينية التوراتية، عندما صورت المرأة مساوية للغواية والإغراء، وفي الموروث الديني عامة. ولكن أليس الإغواء والإغراء في هذه الحالة مفتاح الاشتهاء، أليست الجاذبية أرضيته للرغبة وخلف رغبة بالمقابل؟

أوَليس الجنس نفسه كعملية «توليد وإبداع وعبقرية وكمون وخفاء وتكاثر..»[٢١] يتطلب إيقاظاً لقوى تؤازره على ذلك من اشتهاء وانتشاء وتخيل شهوي ورغبة متأججة وشبقية وسواها؟ فالجنس كفعل جسدي (هناك) غافٍ، كامن، لا يصحو ولا يمارس إلاّ عندما تكتمل شروطه ـ إن جاز التعبير ـ وتتوافر مقوماته، كما في (سفر التكوين)، حيث تبرز (حواء) غاوية (آدم)، وتظهر الحية الوسيط الجنسي في ذلك، وهي في حقيقة أمرها «رمز قضيبي»[٢٢] وفي تداخل دلالي مع المرأة بالذات.

وحتى في هذه الحالة التي أسيء فهمها وجرى تجيير دلالة الحدث المؤرخ تظهر المرأة (حواء) أساس الحياة وجالبة للحية (الرمز القضيبي الذكوري)، وليس آدم (وهو من أديم الأرض). وما كان له حضور يذكر لولا أن بثت فيه الحياة عن طريقها، أي أن التسمية ذاتها تفند ما قيل عن فرعية المرأة وأصلية الرجل عند التدقيق في أصل الكلمة هنا وهناك. وفي كل حال، فإن الجدير بالذكر هو أن كبريات المنعطفات التاريخية كانت قرينة ورهينة خطيئات (أغراس منحرفة)، وكأننا نحن بني البشر ورثة هذه الخطيئات المستمرة: فالآلهة ضجت، فصنعت كائناً متكاملاً فيه الذكورة، ثم ضجت منه وخافت على نفسها منه في أن ينافسها، فشطرته، والإله لاحقاً أوجد آدم ومن ثم خلق منه حواء (من المنظور التوراتي حيث المرأة محتقرة وقتذاك، رغم أن التدقيق في الحدث المؤلَّف يبرز أهميتها الكبرى)، وللتخلص منهما، لئلا يخلدا، كان لا بد من فكرة (الشجرة: السر) فكان الإغواء والإغراء. ونحن ورثة القاتل (قابيل) لا (هابيل)، ولكي تستمر سلالة (لوط) كان لا بد من حيلة، وهي أن يسكر، فيضاجع ابنتيه (وهو محرّم شرعاً)، فكان منه المؤابيون والعمونيون..

وتظهر فكرة الخطيئة ذات أهمية مركزية في التاريخ، وتشكل شروعاً مغرياً للدراسة في متابعة المتحولات التي نمت باسمها حتى الآن: ويقول أحد المعنيين بهذا الموضوع ـ وبذكاء حقاً ـ: «من واجبنا الاعتراف بجميل أسلافنا فنحن لولا خطيئتهم ما وجدنا»[٢٣].

رابعاً: قدماً وراء عناوين بليغة

يبدو أن أسلافنا الذين ميّزوا الكوني، وعاشوا حياتهم في أحضان الطبيعة، وتواصلوا مع أجسادهم بكل دفقاتها الشهوية جامعين بين مفاهيم كانت تشكل وقتذاك ولزمن طويل حلاً واحداً هي: الشهوة والإخصاب والانتشاء والجماع والقداسة والديمومة والأخلاق، ومع الزمن بدأت العلاقة تتصدع إلى درجة التضاد بين مفهوم وآخر. فالجنسي، صار مادة درسية (دينية) وتربوية ومدرسية من منظور أخلاقي وتحت رعاية ووصاية الديني، لقد قنّن، وبدأت الأخلاق في تماس مع الديني وضداً على الجنسي لاحقاً، رغم أن هذا الإجراء لا يخفي ما كانته العلاقة تلك، إذ إن الجنسي بكل ما يجسده من شهوات ولذائذ ورغبات كامنة لا تقاوم دائماً أحيل إلى سلوك يمارس في السر. لقد طرد الجنسي كسلوك من المعبد أو المكان المقدس ولكن دون أن تستأصل آثاره، فهو أقوى من كل ذلك. إن تمعننا في النصوص الآنفة الذكر يشي بتراكم كبير من المشاهد التي كانت تهب بالجسد في أن يجاهد (بكل ما تعنيه هذه الكلمة من مدلول أخلاقي وديني) باذلاً قصارى جهده تعبيراً عما فيه من قوى مؤازرة لتوكيد فاعليته الإخصابية. وبوسعنا متابعة ذلك من خلال عناوين بليغة توجهنا نحو أمداء واسعة وذاكرة رحبة تمدنا بكمّ هائل من الشواهد ـ وبيسر ـ التي تشير إلى حيوية الجنسي، وقيمومته بالمقابل وكيف كان يمارَس عبر أجساد بما يغاير كثيراً نظرتنا إليها اليوم!

وثانية أقول إن أسلافنا كانوا مبدعين في صورهم وتعبيراتهم عن الهاجس الجنسي ومركزيته في حياتهم وفي الطبيعة، سواء من خلال بقايا نصوصهم، أو عبر آثار ما تزال تتكلمهم في جوانب مختلفة، ويعود ذلك إلى آلاف السنين، ولا ندري هل يعود هذا إلى مقدرتهم الإبداعية في تصور أشكال ورموز وصياغات تفصح عن المرغوب، أم أنهم كانوا على علم بما كان قبلهم (أساطير الأولين كحقيقة) وحقيقة الكائن الأول المؤلف من الذكورة والأنوثة؟

فثمة تماثيل صغيرة اكتشفت تخص «فينوس» ثنائية الجنس: «القسم العلوي يستنسخ شكل المرأة العلوي فقط، بينما يمثل القسم السفلي، بردفيه المنتفخين كما الكرتان و«الساقين» الملتحمتين كما المغزل، عضو الذكر الجنسي. إن هذه الكائنات الثنائية الجنس، التي حدثنا عنها بيروسوس (الكاهن البابلي العظيم) في معرض حديثه عن السومريين، تعود في الواقع إلى رجال العصر الحجري في الحقبة الجليدية. كما يعتقد

بعض الاختصاصيين، وربما كانوا على حق تماماً، أن هذه الفينوسات ـ القضيب Venus-Phallus الثنائية الجنس كانت تستخدم للافتضاض الشعائري لبكارة الفتيات البالغات»[٢٤]، وفكرة ثنائية الجنس وجدت في عشتار كذلك «كانت عشتار تظهر على شكل إلهة ملتحية مزوّدة بعضوي الذكورة والأنوثة معاً، ويدل نهداها العاريان، المنذوران للمص والرضاعة، على أنوثتها. غير أن عشتار كانت رجلاً أيضاً ولحيتها لم تكن الدليل الوحيد الذي يشهد على ذلك»[٢٥].

ويمكن تعميم ذلك على مناطق مختلفة، حيث الأنوثة تغلب الذكورة أو تكون أساساً لذلك. فالأنثى (ميه Me) السومرية هي أصل الكون، ومنها جاءت سلسلة اشتقاقات دالة على الأنوثة كما في (ميري، ماري، ميريام، ماريا، مارتا... إلخ)، ولفظة (Mê) الكردية عندنا لا تزال تشير إلى الأنثى و(Mère) الفرنسية هي الأم. ولكن إضافة (r) إلى (Mê) الكردية تحول الكلمة إلى رجل شجاع وفحل، أي أنها لا تزال تذكرنا بالمفهوم الثنائي للجنس.

ثم لاحقاً يجري الفصل بين كل منهما، حيث تقدّم المرأة في النصف الأسفل أو بإبراز النهدين والردفين والوركين وحتى فرجها، لتبرز قابلة للتخصيب أو مستقبلة لتفعيل الرجل الذكوري، وكأنها في حقيقتها مساوية لما رسم فيها وعنها، بينما أصبح النصف الأعلى ممثلاً في الذكورة، والعقل ضمناً، وكأن الذكورة هي الفاعلة في الحالة هذه، ولإظهار قيمومتها على الأنثوي.. وحتى الآن أصبح الفرج ودلالات السمنة من خاصيات الأنثى، وهذا يعني أن الأنثى معادلة للكنز والاكتناز، وكذلك الاستقرار وهي تستقبل الذكوري (وإنما نأخذ ما أعطينا) كما جاء على لسان إحداهن في حديثها مع زوجها. وفي ضوء ذلك يصبح البيت والعتبة والمقعرات والحفر وسواها خاصيات أنثوية، والمستطيل والرفيع والمنتصب خاصيات ذكرية.. لقد سعت الذاكرة الذكورية (لاحظ العلاقة بين الذاكرة والذكر والذكورة والذِّكر والإذكار.. إلخ) في سلسلة توليفاتها إلى غربلة التاريخ السابق بقصد تحجيم الأنوثي وتتويه الأصول فيه، وتنكيره مقابل تعريف وتعليم الذكوري.

يظهر ذلك جيداً في (جلجامش)، حيث الذكورة من ناحية تفصح عن تمايزها في الميل إلى المثيل (اللواط) وتعبر عن سؤددها وسيطرتها على المرأة من ناحية أخرى. فنحن نقرأ في نص الملحمة:

«حيث يزهو الناس دوماً بحلل الاحتفال
وكل يوم من أيامهم عيد
حيث الغلمان المخنثون يرتعون
والبغايا المقدسات بأشكال فاتنة يمرحن
طافحات شهوة لاهيات طرباً،
يجذبن أكابر القوم إلى أسرّتهن ليلاً»[٢٦].

فثمة تمايز بين الجنسين، ولكن اللافت للنظر هو وجود بغاء مقدس يشمل الذكور والإناث، ويبدو أن ذلك لم يتم إلاّ بعد التحول في موقف الرجل من المرأة وحتى منافستها جنسياً، وهو يسخر جسده في خدمة المعبد[٢٧].

ولا بد أن ذلك يرجعنا إلى بدايات غير معلومة في ذاكرة البشرية، حيث التمسك بإلٰه كلّي القدرة قادر على الخلود والأبدية، وهو الذي أوجد نفسه بنفسه دون معونة خارجية، فيكون البغاء الذكوري تعبيراً عن نذر قرباني، أو بمثابة أضحية ذكرية تليق بالإله المفترض، وتستمد القوة والمدد الحياتي منه، مقابل المرأة التي تعتبر الأصل في نصوص كثيرة.

أوَليس (رع) المصري (وهو إلٰه معظَّم) قد اقترن بذاته ليروي ظمأه ويولد أول زوجين من جنسه؟

ومن ناحية أخرى تفصح لنا ملحمة (جلجامش) عن الدور الكبير للمرأة المتمرسة جنسياً في تأهيل الرجل للحياة مع تحريف المعنى، فـ «جلجامش» هو الذي يوجه كاهنة الحب باتجاه «أنكيدو» المتوحش ليدخل عالم المدينة بمواقعتها جنسياً:

«هوذا يا فتاة البهجة، حرري ثدييك
عرّي صدرك، يقطف ثمرك[٢٨]
لا تخجلي، خذي إليك دفأه
فإنه لمقاربك إذ رآك
اطرحي ثوبك، ينحن عليك[٢٩]
علّمي الرجل الوحش وظيفة المرأة

... وبعد ذلك:
فتاة البهجة، حررت ثدييها، عرّت صدرها
فقطف ثمارها
لم تخجل، أخذت إليها دفأه.
طرحت ثوبها، انحنى عليها
علمت الرجس الوحش، وظيفة المرأة
وها هو واقع في حبها.
ستة أيام وسبع ليالٍ قضاها أنكيدو مع فتاة البهجة
وبعد أن روى نفسه من مفاتنها
يمم وجهه شطر رفاقه الحيوان
فولّت لرؤيته الغزلان هاربة
حيوانات الفلاة فرت أمامه
تمهّل خلفها، ثقيلاً كان جسمه
خائرة كانت ركبتاه، ورفاقه ولّت بعيداً،
تعثّر أنكيدو في جريه، صار غير الذي كان،
لكنه غدا عارفاً، واسع الفهم.
قفل عائداً إلى المرأة، جلس عند قدميها
رافعاً بصره إليها
كله آذان لما تنطق به»[٣٠]...

إن حيوية هذا المقطع لا تخفي عنا الحضور الإيروسي فيه، أو بشكل أدق: التفعيل الجنسي الأنثوي ومركزيته. رغم التخريج السيئ لمضمونه البادي ذكورياً ـ إذ يعاني من خلل جلي ـ فهو في الوقت الذي يراهن فيه على الأنثى (وهي هنا البغي المقدسة في المعبد، لا بل وكاهنة حب)، إذا به يقدمها حيية، خجولاً، تندفع نحو «أنكيدو» بتشجيع من «جلجامش» وكأنها لا تعي مهمتها إلاّ به، رغم أنها لم تنخرط في الحب الجسدي إلاّ من أجل هذا الهدف. وتكشف نهاية المقطع المذكور آنفاً عن موقع المرأة وكيف أن السلوك الجنسي نقلة باتجاه الإقامة في المكان!

ولكن ما يظهر هو أن الطبيعة قد أوجدت لها قوانينها، ومعها ما يساعد على جعل هذه

القوانين سارية المفعول، وكأن أسلافنا هؤلاء الذين نتخذهم موضوعاً للدرس تلو الدرس لنا (نحن الذين نكون على عتبة الألفية الثالثة)، كانوا يستهدفون مضاهاة الطبيعة، إيجاد أنظمة ضابطة لحياتهم فيها وعبرها، حيث التنوع علامة فارقة لحياتهم تلك. فـ «الطبيعة ليست انفصالية إنما اتصالية، وتتحدد بالإضافة («dans «et) لا في الموجود («dans «est)، هنا وهناك: التعاقبات والتسلسلات، المثيلات والمختلفات، الاجتذابات والمنفرات، والمتفرّدات والمباغتات»[٣١]. وكأن فكرة الاستمرارية والصيرورة والرغبة لا تتأتى إلاّ من خلال ما تقدم، والجنس في حد ذاته يتحدد بالعلائق المذكورة! مما هو مدوّن تاريخياً بخصوص المواصفات الجسدية والجنسية (إفصاحاً عن الحضور الجنسي ولممارسته بأكثر من سلوك ومناسبة وقصدية) انشغلت مجموعة ذواكر بشرية تتداخل في النهاية في ما بينها، ومن خلال مجموعة من الروابط والضوابط وحتى الثغرات التي تعبر عن نقائضها. والجنس كان باستمرار شاغلاً لما تقدم، وظل الجسد الموضوع والمادة والمثال لكل دراسة وبحث ومشتهى، فمنه وعبره وإليه تتلاقى المتناقضات والمتوافقات وما بينهما! ولعل بحثنا عن المرغوب فيه، أو عن المماثل لما نعتقده وكراهيتنا لما ننفر منه يفقدنا حقيقة ما يكوننا، وهو أننا كأجساد (لا بل كجسد واحد) لا نتحرك ولا نحيا إلاّ من خلال المختلف، بين الشيء ونقيضه وضده.

وفي ضوء ما تقدم كان الذين يعتمدون على الجسد يوجدون مواقع متقابلة ومتداخلة ومختلفة في بنيتها قيمياً... كما في حال الذكورة والأنوثة، فقد كان البحث عن المسالك التي تدفع بالجسد إلى البقاء هاجس أسلافنا الأول، وهذا ما وجدناه عند السومريين وما نجده عند البابليين وما نلاحظه عند المصريين القدماء، في زواج الفرعون من أخته أو عمته، أو زواج الأخوة والأخوات (أوزيريس وإيزيس، وسيت ونفتيس..) وفق نظام محدد.

ونلاحظ ذلك وبجلاء في الكثير من أسفار التوراة، تفاعلات جسدية (وقد ذكرنا بعضاً منها)، كما في قصة «لوط» مع ابنتيه، وقصة «إبراهيم» وزوجته «سارة» مع فرعون مصر، حيث اعتبرها أخته و«ثامار» مع «يهوذا»... إلخ. ويمكن للقارئ ملامسة الفيض الشهوي في (نشيد الأنشاد) هذا الذي يجسد رغبات الجسد بكل عنفوانه الطبيعي.. فذلك التداخل بين ثغور الجسد ومنافذه، بين كوامنه ومشهياته وما هو طبيعي يعبّر عن احتفائية مذهلة في كل منهما:

- «صرة المر حبيبي لي، بين ثديي يبيت..
- في الليل على فراشي طلبت من تحبُّه نفسي، طلبته فما وجدته. إني أقوم وأطوف في المدينة في الأسواق وفي الشوارع أطلب من تحبه نفسي. طلبته فما وجدته. وجدني الحرس الطائف في المدينة فقلت أرأيتم من تحبه نفسي، فما جاوزتهم إلاّ قليلاً حتى وجدت من تحبه نفسي فأمسكته ولم أرخه حتى أدخلته بيت أمي وحجرة من حبلت بي.
- ها أنت جميلة يا حبيبتي.. شفتاك كسلكة من القرمز، وفمك حلو.. ثدياك كخشفتي ظبية توأمين يرعيان بين السوس.
- دوائر فخذيك مثل الحلي صنعة يديْ صناع ـ سرّتكِ مدوّرة لا يعوزها شراب ممزوج.. إلخ»[٣٢].

الجنس يتطلب هنا تهيئة أو استعداداً، وليس التناشد إلاّ تعبيراً عن رغبات متجاوبة مع بعضها بعضاً والجسد يشع بها!

والرغبات المذكورة تحيل الجسد نفسه إلى موضوع متعدد الأبعاد، إلى مشروع متنوع المهام يتوزع في أزمنة وأمكنة مختلفة، ولكنه في كل ذلك يعرّف بالكائن فيه، ما يشده، وما يضعفه، ما يقوى على حمله، وما يعجز عن القيام به وفق ما هو مشرَّع له، حيث الجسد اليهودي هو جسد تعبدي أكثر من التعبدي نفسه، وشهوي أكثر من الشهوي، وتطهري أكثر من التطهري بالذات:

أ **تعبدي**: نظراً لخاصيته المعلومة في ارتباطه بيهوه، وتحركه في حدود التوراة ومن خلال من يمثلونه.

ب **وشهوي**: في التعبير عما يشتهيه فينفتح عليه تيمناً بالحالة تلك وتحقيقاً لما هو مصمم على نواله.

جـ **وتطهري**: فالتحريمات التي خص بها الجسد المذكور كثيرة، ويكفي أن يقرأ أحدنا أسفار التوراة حتى يلاحظ ذلك.

ولكن ما يهمنا هنا في سياق ما نحن بصدده هو قدرة هذا الجسد على امتصاص التاريخ السابق عليه، على هضمه، وإخراجه بطريقة مختلفة. فالجنس يتوزع إلى ما هو

مسموح به وممنوع للوصول إلى الهدف المعلن عنه، فثمة علائق مرسومة، مباركة، ممدوحة، كما في حالة (إبراهيم، لوط، داود، يهوه... إلخ)، ثمة مثيلات واختلافات، اجتذابات ومنفرات، حقول مشتهاة، وأخرى يحظُر الاقتراب منها. فالجنس طبيعة قائمة بذاتها هنا.

وفي المسيحية يلعب الاعتراف دوراً كبيراً في التعريف بالجسد، ثمة أجساد تنتقل من وضعية لأخرى، الشهوة مباحة، والممنوع يكتسب صفة المرغوب فيه والمشروع نيله عبر الاعتراف: اغترفْ شهواتك ولكن صرّح بها اعترافاً، الكاهن أو رجل الدين شريك في ما تقوم به، والخطيئة تغدو هنا ـ بقدر النفور منها وبغضها ـ منشودة، حميمية، جذابة، ملهمة، غاوية، يلتقي فيها العنصران: الرحماني والشيطاني، ما دام الاعتراف بغسل الجسد مباشرة من أدرانه، وظاهرة الروحي (وكلوا هذا جسدي) هي في حقيقتها: إليكم بما تشتهون، ولكن اعترفوا بي ولي. فثمة شراكة في المشتهى.

لقد أوجد التشريع وملحقاته كل ما يخدم الجسد، وكل ما يجعل منه مداراً لما ينبثق في داخله. البؤساء في تفكيرهم والسذج، والبسطاء في نياتهم هم الذين يمارسون أقصى درجات الانضباطية، يمارسون فرزاً جلياً بين المباح والممنوع، ويرفضون تصديق ما يتناهى إلى مسامعهم أو ما يسمعونه، أو ما يقرأون عنه، وما يلاحظونه خلاف ما يعتقدونه ويؤمنون به. فالتقسيمات التي طالت الجسد كانت إدارية، وفي الآن عينه لتحويل الآخرين إلى من يمكنه التقيد بتعليماتها، ومن لا يتقيّد بها، حيث القانون ذاته يسمح بتمرير ما يضاده، ما يتجاوزه وباسمه بالذات، فلعبة القوى: خفية وعلنية ومتداخلة. وممثلو القانون ذاك، كثيراً ما يسمحون لأنفسهم في أن تعبّ من الشهوات قدر ما تستطيع، لأنهم في مكنتهم ذلك، ولأنهم أوجدوا ويجدون في كل آن وحين، وفي مناسبات مختلفة، وحتى أمام وفي مواجهة معتنقي أفكارهم بإخلاص ما يحق لهم القيام بإيجاد التبريرات المناسبة. فالآفاق مفتوحة، وأجواز الفضاء لا حدود لها، وحقائق ما يمارسونه تتجذر هنا وهناك. دائماً ـ في ظل ما يمارس باعتباره تحريماً وممنوعاً كما هو مقروء في النصوص الدينية ـ يتداخل الحلال والحرام، المقدس والمدنس، الإله والشيطان إلى درجة استحالة التمييز بينهما وكأنهما وجهان لا فصل في ما بينهما، فالديني لا يقتصر على المقروء فيه، والأوامر والنواهي التي تجلوه. لقد صارت جل حقائقه في ما ينهى عنه، ويعاش في السر أو في المبرَّر! فجل الرموز الدينية، وحتى الأسماء التي تمثل أدياناً مختلفة مارست الممنوع وعّتمت على ذلك رغم وجود إشارات وتواريخ مبعثرة تخترق الحجب

المعتمة، وهكذا بالنسبة لمن جاءوا بعدهم ومثلوهم ويمثلونهم إلى اليوم.

إن هذا لا يقتصر على الأسماء المبجلة والمعظمة في النصوص المعتبرة أسطورية، وإنما الدينية هنا وهناك، فالشذوذات (كما تُسمى وجرى تحديدها) مورست واحتفي بها، وسعي إلى تغطيتها بمبررات شتى، ولكن الرؤية النافذة تكتشف الماكر فيها. إن البغاء المقدس طال الكثيرين ولكنه خدم من كان يسعى إلى أن يعبَّ من الشهوات الممنوعة قدر ما يستطيع، حيث كان الماورائي في خدمته لحظة يشاء، فاللواط (بغاء الذكور المقدس) برّر بإحالته إلى المقدس عبر المعبد، وهو في الوقت نفسه خارج ذلك شرّح مفهوماً وجرى تصنيفه فلسفياً وتربوياً ومنهجياً للإفصاح عن مزايا الجسد الذكوري وتفوقه على الأنوثي، ولم يكن الحظر وحتى العقاب المتعدد الأشكال سوى إجراءات نخبوية لمنع تعميمه، لإبقاء التفاوت القيمي موجوداً[٣٣].

وشكل القضيب قيمة مبجلة في جل الحضارات وحتى الآن حيث يحتفى به بطرق مختلفة، وفي السياق الديني ذاته. فالمخصب حقيقة قضيبية، وألحق الفرج بالأنثوي، والأنوثي جعل في الدرجة الثانية قيمة، والإست صيّرت حقيقة فرجية أنثوية، فمن يلوط بسواه إنما يحيله إلى كائن فرجي، أنثوي. إن الانتعاظ هنا يمارس لعبة القوة الذكورية عبر النقائض.

وداخل السياق هذا، يمكن الاستئناس بقول رينيه جيرار: «حيث يوجد في النهاية بين العنف والمقدس» ويرى أن الفكر الإثنولوجي «يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس.. ولكن في الأخير ما ليس في العنف، وربما نقيضه.. هناك النظام والفوضى، الحرب والسلم، الخلق والتدمير.. إلخ». ولاحقاً يقول: «ما أن يدخل المقدس أي العنف المجموعة حتى ترتسم معالم أوالية الضحية البديلة»[٣٤].

هذا الجمع بين المفهومين: المقدس والعنف، أو العنف والمقدس، حيث المقدس لا يكون إلاّ بوجود عنف يمارس فرزاً بين أصوات معرّفة وأخرى نكرة، بين أجساد ظاهرة نورانية، وأخرى دنسة ونجسة قذرة يحذر منها، وأفراد يعظمون وسواهم يرجمون ويلعنون، وبقاء المقدس، لا يمكن ذلك إلاّ بإيجاد مبررات. فالضحايا دائماً هي كلمة سر للمقدس والعنف باستمرار يكون حليفه، فلا مقدس خارج سور العنف، والخطيئة هي حقيقة عنفية، ولكن المقدس أوجدها ليبقى هو مع ممثليه. والجسد في كل ذلك إلهي وشيطاني

في آن، مبارك ومذموم، مقدس ومدنس حسب ما يمتلكه من قوى متنفذة. هذا قانون عام. فالآلهة لم تكن موجودة، لقد أوجدتها مخيلة البشر، طموحاتهم، طمعهم، تناقض مصالحهم، اختلاف ثقافاتهم، عنفهم المتنوع. وباسم الآلهة تلك، جرى ترسيم سلاسل مختلفة لتقسيم البشر، لوضعهم في خانات وتوصيفات قيمية. وهكذا كان الأنبياء أفراداً نكرة، مقموعين، منبوذين، ملاحقين، شاذين طالما بقوا منزوعي القوة، ولكنهم عظّموا وقدسوا عندما كانت الغلبة لهم، وصار الشذوذ والنبذ والرجس والضلالة في الطرف الآخر. هكذا يكون طابع وبنية الأنظمة ورموزها وممثلوها!

الكلمة ذاتها كيان قائم بذاته، تاريخ حافل بمتحولات المعاني فيها لمن يبحث عن الاشتقاقات، عن الإيتمولوجيا: Sacer اللاتينية هي المقدس، وإذا أردت فالملعون، الخير أو الشر، و: Kratos تعني القوة الإلهية، وإذا أردت نقيضها. و: Pharmakon تعني الصيدلية (صيدلية الدواء) وإذا شئت فالداء (السم)، والإله كائن خارق القوى، ولكن الشيطان نفسه خارق القوى... إلخ. يبقى الرهان على القوة هو المقرر لصلاحية معنى ما، ورواجه مقابل مفردة معينة. إن الذاكرة تسعفنا بكشف لعبة القوى هذه.

إن الأسماء التي تغرينا بسماعها وربما باستعمالها فيما بيننا تعبر عن ذلك ـ وهي كثيرة ـ (فبدئياً كان نشيد القضيب الذي أعطانا أريستوفان مثلاً عنه، كان يسمى Un Dithyrambe من السومرية De-Di-Dul-An-Bi-Us الذي يعني «نشيد من أجل إنعاظ القضيب»). وترجمة كلمة (Génie) الفرنسية وهي بمعنى جني إلى (Gonius) أي قضيب حيث كان على مذبح للعائلة قديماً.

وكلمة (Orgie) الفرنسية ارتبطت بحفلة ثقافية ثم صارت تعني فجوراً وتهتكاً، و«كلمة أفروديت تعني بطناً، واسم عشتار من ذات الكلمة Ush-tar بمعنى رحم Uterus. والجذر السامي Q.D.SH «مقدس» وهو على الأخص عبارة تعني الخصوبة وبصورة خاصة أكثر، «الرحم l'Uterus» «قدس الأقداس» من المرأة، والمعبد الداخلي من الهيكل»... إلخ[٣٥]..

و«كامبي» صاحب مورد الاشتقاقات المذكورة هو نفسه يعنون مقطعاً من كتابه «العشق الجنسي والمقدس» بـ (إيروس كالوس)، أي (الحب الجميل)، ولكن دون أن يؤكد معنى آخر، وهو أن (إيروس) تعني الشهوة، تعني القضيب، فـ (إيروس) عشق القضيب هنا!

وهذا يفصح عن النظرة التي سادت طويلاً بخصوص الموقف من الشهوة أو الذكورة تحديداً، وحقيقة عبادة القضيب طويلاً! ويرجع كل ذلك إلى القوة الإخصابية الكامنة فيه، ولهذا تاريخ عريق (فالاسم السومري للمنشد يعني «منشط القضيب»)[٣٦]، ولاحقاً، تغدو الكلمات مسرحاً لتأويلات شتى ولدراسات أنتروبولوجية في تعدد معانيها، وخاصة عندما تُعطى معنى واحداً، ونجد ذلك حديثاً، وبقوة عند «جاك دريدا» كما في (صيدلية أفلاطون)، وعند «رينيه جيرار» في (العنف والمقدس)، وهذا ما سنلجأ إليه في فصل لاحق حول كلمة (العرب) ولكن دون تقليد ما ذكر، فأمهات النصوص العربية: اللغوية والقاموسية والأدبية تغرينا بالبحث فيها من خلال تعدد دلالاتها ومعانيها، وقد حاول الدكتور «جواد علي» في (مفصَّله) اعتماد البعض منها، في معرفة جوانب مختلفة لتاريخ العرب قبل الإسلام، وخصوصاً عندما تشكل الكلمة معيناً رئيساً في قراءة المغيَّب في ذاكرتنا البعيدة!

إننا لا نحتاج إلى عناء معرفي للبحث في الأمثلة التي تعزّز حقيقة الجسد وقد احتفي به رغم كل الحظر الديني وسواه عليه، كما في حال البغاء المقدس: في المعبد، وطقوس الجنس المقدس الجماعي والفردي. فالأمثلة لا تحصى هنا، حيث ذكرنا بعضاً منها، ويمكن الرجوع إلى مصادر مختلفة لتوكيد ذلك، ليس من باب الدعاية وإنما للإفصاح عن أن الإنسان بقدر ما يعيش مع القانون، كان ضده، بل يعمل على إسقاطه، وبقدر ما كان يشدد عليه، كان يعزم على اختراقه ويسعى جاهداً إلى التقليل من أهميته، لا بل والاستخفاف به بوعي مقصود، لقد كان في داخله النقيضان وهما مصدر شهواته بامتياز: الإلهي والشيطاني[٣٧]. لا بل يبرز الشيطان الأكثر حضوراً وسفوراً وفاعلية، ليس كمنافس للإلهي، وإنما مزحزحاً له، وضاماً إليه سطوته وقوته مع شهواته هو. ونلاحظ في هذا المنحى مدى تركيز «كامبي» على الجسدي وقد تفتح على شيطانيته، لقد صار للاعتراف المسيحي مسار آخر (شهوي)، وتلاشى الحضور المسيحي ليغدو حضوراً بالنيابة ولكن مغايراً تماماً، شيطاني النسب. إن الفوارق لا تقررها القوانين أو التحريمات، بقدر ما تعبر عن وجودها في السلوك، وهي لا تنضبط، فهي سهلة الانتقال من قيمة لأخرى مضادة لها.

ثمة فصل مذهل يخصصه «كامبي» للحديث «عن العشق الجنسي والمقدس» تحت عنوان (العصر المسيحي)، هناك انتهاكات للمحرم، نبذ للاعتراف بصيغته الكنسية المتداولة،

مبايعة للجسدي الشهوي، حيث الإيروسي كعلامة ذكورة يفضي إلى المسيحي والإلهي. ثمة محبوبات Agapéte يصرحن بهذه الإيروسية، والمسيح يصبح بذلك فاعلاً شهوياً بعيداً عن نقائه الكتابي. إن الشيطانية تحتكر كل الرموز المثلى في المسيحية، وتجير الكنسي عبر فئات وجماعات بنوع من الباخوسية الباذخة، حيث تلتقي الأفروديتية كمجرد رحم متلق لمني الذكر بـ «باخوس» دون أي رادع، ويغدو الشيطان اسم النسبة للمحتفي بالجسد الشهوي. كما في حال «حنة ماري جورجيل» التي أحرقت في تولوز حوالى سنة ١٣٣٠، وقد اعتبرت نفسها ابنة حقيقية للشيطان، و«مادلين» رئيسة ديركوردو، وأقد أقرت أنها عشيقة الشيطان، وكما في حال جماعة أتباع الشيطان وممارسات التهتك وما يخص تقديس المني والاغتسال به حتى فترة متقدمة من هذا القرن، بغية التخلص من عبء الجسد وخطورة الشيطان[٣٨].. ويمكن ملاحظة ذلك في ما تمَّ مؤخراً في القاهرة من خلال جماعة عبدة الشيطان وسلوكاتهم الجنسية غير المحدودة.

ويلاحظ ذلك لدى جماعات مختلفة إسلامية «ومنها النحلة الحشيشية، وكان منشؤها في إيران، وامتدت دعوتها إلى أنحاء متفرقة من الشرق الأدنى القديم، حيث مورست مختلف أنواع المحرمات الجنسية، وكانت تقيم طقوس الجنس الجماعي، وتقدم لأفرادها نوعاً من المخدرات القوية التي تعطيهم الإحساس بالصعود إلى السماء والتجوال في أرجاء الفردوس»[٣٩]: طبعاً، لا تنسى هنا الأبعاد السياسية والاجتماعية والمعتقدية في هذا المنحى أو ذاك، فلقد كان الجسد وما زال الموئل الدائم لكل التجارب والرغبات والأماني، ولا وجود لقيمة من القيم إلاّ من خلاله.

ولكن يبقى الجنس حقيقة كبرى من حقائقه، فالجنسانية اخترقته طولاً وعرضاً وعمقاً، حضوراً أو غياباً!

خامساً: وقفة مع الكاماسوترا:

لم أتوقف عند كتاب «الكاماسوترا: علم الجنس الهندي». ومفردة: الكاماسوترا تعني: فن الحب، إلاّ لأن أهميته المعرفية هائلة، فثمة إرادة معرفة جنسانية من الغلاف إلى الغلاف، وهو مؤلّف من قبل راهب براهماني يدعى مالليناغا أو مريلانا فانسيايانا في القرن الثالث أو الرابع للميلاد. إنه يعرفنا بخفايا الجسد، بكيفية توجيه قواه الكامنة في السلوك الجنسي وبصراحة، أي دون تلميحات، إن مدّعي أخلاقيات التقية لا يمكنهم قراءته، إنه يريد

تطهير المرء من كل ما يشده إلى الواقع والارتقاء إلى المستوى الروحي، والامتزاج لا مع الشريك، بل مع الألوهية، هذا العنصر الجوهري الشامل[٤٠]!

الكاماسوترا ليس جسداً محدداً، إنما هو الجسد التكاملي، قراءة متعددة الأبعاد والطيات في الجسد لاستجلاء حركية الجنسي، إنها كتابة آثارية، معمودية مباركة لإيلاء الجسد قيمة عظمى هي حقيقته، جعله مدوّنة أخرى تستعاد قراءتها، لخلق ألفة كونية معها، بنوع من الحنين إلى المختلف، وانطلاقاً من رغبات متجاوبة وشهوات تتنادى وتتهادى!

يوضع الجسدي وهو موجّه للجنسي لأنه تعبير عن ممارسة خلقية، توحداً مع الإلهي، يوضع في مسارات مختلفة، ولكنه بذلك يفصح عن غنائه وثراء مكنوناته. إن كل وضعية هي بمثابة مجرة شهوانية ونداء عوالمي واكتشاف أبعاد جديدة.. ما يشدني (كباحث) إلى الكاماسوترا ليس هو ذاته فقط، وإنما ذلك التلاقي بينه وبين كتاب تراثي عربي ـ إسلامي صدر بعده بنحو ألف عام هو «الروض العاطر في نزهة الخاطر» لقاضي الأنكحة التونسي الشيخ «النفزاوي»، بحيث يكاد كتاب «النفزاوي» المذكور يكون هو (الكاماسوترا) في نسخته العربية ـ الإسلامية، ولا يعرف ما إذا كان مؤلف «الروض العاطر» اطّلع على (الكاماسوترا) أم لا، فثمة تشابه في موضوعات كثيرة، ولأهمية هذه النقطة سأتعرض لذلك.. وما يزيد في الموضوع أهمية هو ذلك النقد الحاد الموجه (ولا أدري ما الحقيقة النقدية فيه!) إلى كتاب «النفزاوي» من قبل ناقد حصيف لا يخفي توجهه الحداثي (التفكيكي تحديداً) ودفاعه المستميت عن المرأة، هو «عبد الله محمد الغذّامي» في كتابه «ثقافة الوهم! مقاربات حول المرأة والجسد واللغة ـ ج ٢»، وهذا يستحق وقفة أخرى.

أ الكاماسوترا:

التخلص من الجسد بالجسد: لا يمكن إحصاء كل النقاط التي جاء بها (الكاماسوترا). إن علم الجنس الهندي يغرينا بفصاحة لغته، بالدخول إلى أمدائه الرحبة، ولهذا لا بد من التركيز على بعض النقاط رغم أهميتها جميعها:

فهو يطلب من المرأة أن تتعلم الكاماسوترا أو جزءاً منه على الأقل، وتدرس فنوناً مختلفة لإثارة الجسد، ومنها: «الغناء ـ الموسيقى ـ الرقص ـ الخط والرسم ـ الوشم ـ تزيين الأسرّة والمضاجع بالزهور أو نثر الزهور الى الأرض ـ لعبة الكؤوس الموسيقية التي تملأ بالماء ـ

تحضير العطور والروائح الزكية ـ فن الطهي ـ فن الإيماء أو التقليد ـ فن تعليم النطق للببغاء والزرزور ـ التمارين الذهنية كإتمام المقاطع الشعرية والآيات الناقصة ـ نظم الشعر... إلخ (ص ٥٢).

المهارات المذكورة (وهي نماذج مختارة) تخرج الجسد من سياقه الطبيعي، تفجر فيه طاقاته، وتولّد فيه وعبره ما يجعله مسرحاً مدهشاً للإثارة والإلهام بطرق شتى، وفي الآن عينه تجعله لا متناهياً في ملذاته وانتشائياته، والجواري والمحظيات اللواتي كن يمثلن مكانة مرموقة في العصر العباسي خاصة، كان لمهاراتهن الدور الرئيس في نيلهن للمكانة تلك لدى عشاقهن!

وعندما يتحدث عن أنواع الجماع، فهو يسهب في ذلك، وكأن كل وضعية هي رؤية ملذاتية مميزة، وتفتح لرغبة مثمرة جسدية، فيقول:

«يقسم الرجل إلى ثلاثة أنواع هي: الرجل الأرنب، والرجل الثور، والرجل الحصان، حسب حجم عضوه التناسلي، والمرأة أيضاً بحسب عضوها التناسلي تكون ظبية أو فرساً أو فيلاً أنثى، ينتج من ذلك ثلاثة أنواع من الجماع الشرعي بين أشخاص من أحجام مناسبة وستة أنواع من الجماع عندما لا تنطبق الأحجام، ومجموعها تسعة أنواع من الجماع» (ص ٧٤).

تلعب المقابلات دوراً كبيراً هنا في إتقان اللعبة الجنسية، وفي تحقيق النشوة للطرفين، إن العضو الذكري بقدر ما يثبت كبره مقابل عضو الأنثى الأصغر، تكون اللذة أكبر، إن العلاقات القائمة تتبع أحجام الأعضاء الجنسية للطرفين.

ويدقق السكسيولوجي في الجماع الجنسي من حيث علاقته بالزمن والحجم وقوة الشهوة، حيث يلاحظ وجود تسعة أنواع من الجماع الجنسي في ما يخص الزمن وقوة الشهوة ـ ولكل منها طريقة مناسبة للإشباع الجنسي ـ وعلى سبيل المثال يقول:

«في الجماع الجنسي الأول، تكون شهوة الرجل عنيفة والزمن المستغرق للتوصل إلى اللذة قصيراً. ولكن في الجماعات الجنسية التالية التي تجري في

> اليوم ذاته، يحدث ذلك. أما المرأة فتجري الأمور معها بشكل مختلف، ففي الجماع الجنسي الأول تكون شهوتها ضعيفة والزمن الذي تستغرقه للشعور باللذة طويلاً. ولكن في الجماعات الجنسية التالية التي تجري في اليوم ذاته، تصبح شهوتها عنيفة والزمن المستغرق للشعور باللذة قصيراً وهكذا إلى أن تشفي غليلها تماماً» (ص ٧٩).

هذا التحليل السكسيولوجي يعتمد على ممارسة أو متابعة دراسية للموضوع، وهو يفصح عن قوة العلاقات الرغبية بين متناقضات، إذ إن المثيلات أو المتشابهات لا تولد الرغبة بقدر ما توجد النفور (هذا ينطبق حتى على اللواط بالذات، إذ إن طرفاً يستسلم للآخر بوصفه نقيضه: طالبه، عاشقه، وهو مطلوبه، معشوقه) ويتجاوز ذلك حركية الشهوة داخل الجسد في علاقتها بالزمن، وهذا يُفصح عنه فيزيائياً اليوم: إذ إن السرعة كلما ازدادت بطؤ الزمن والعكس صحيح، ويبدو أن الطرفين يدخلان في جملة علاقات تقوم على التجاذب بسبب المختلفات التي تخلق الرغبة لدى كل منهما في الآخر. ولعل ما يستثير الجسد بغية الوصول إلى الدخول في علاقة مباشرة معه (جنسية) يتطلب أدوات ووسائل، كما في حال (الملامسة)، والقبلة، والضغط أو الدمغة أو الخدش بالأظافر.. إلخ) بالنسبة للوضعيات الجنسية الـ (الأربع والستين)، فلا يتم هذا إلاّ بمعرفة كل ما يخص طبغرافية الجسد وكيفية استثارته، فبقدر ما تتم السيطرة عليه وبمعرفة مناطقه وثغوره وعتباته، بقدر ما تتم مقاربته والتوحد معه، فثمة حالات ضرب باليد وأقسامها وأصوات لاستثارة الجسد (ص ١٢١).

فالصيرورة هي في المختلفات، في المتنوع، وكأن كل تجاوب شهوي يعتمد على إيقاظ منطقة ما غافية في الجسد بالذات. ثمة أنواع للجماع، وهي (الجماع الجنسي: الغرامي ـ اللاحق ـ الاصطناعي ـ المحوّل ـ على طريقة المخصيين ـ الخادع ـ التلقائي ـ ص ١٣٤).

ولأن الزواج ليس مجرد جسد اثنيني، ليس مجرد توحد حسابي بين جسدين مختلفين، إنما تجاذب بين جسدين يتجاوبان، فلا بد من مقومات ليكون الزواج ذاك ناجحاً، ومن هنا تأتي أهمية النصائح العملية السكسيولوجية: أي ما يمكن تجنبه من النساء في القران. وكيف يمكن خلق الثقة بينهما في حال الزواج، وكيف يكون سلوك الزوجة الفعلية، وما يخص طبيعة الرجال والنساء... إلخ.

ولعل الباب المخصص للزينة الشخصية وإغراء القلوب والعقاقير المنشطة لافت للنظر، فالجسد ليس مجرد كتلة لحمية، ليس توضعاً غريزياً فقط، وإنما بنية، بنية مختلفة من شخص لآخر، ولهذا فهو يحتاج إلى من يفهمه ويفهم هو ذاته والآخر.

إن العالم الخارجي بكل عناصره المكونة يسهم في تحريك رغبات الجسد الجنسية أو يضعفها، وما يدخل إليه من غذاء، وما يمسه من عناصر أخرى تستثيره. الجسد هنا وفي كل وضعية عالم خرائطي مجهول، يتطلب حفراً أثرياً له ومعرفة بجوانبه وتسميتها.

فهناك وصفات نافعة، كما يرى المؤلف الكاهن، مثلاً:

- يستخدم مرهم مؤلف من تابرنامونتانا كرونيا وكوستوس سبيسيوزا أو أرابيكوس وفلاكورتياكاتا فراكتا كمرهم للزينة.
- بواسطة النباتات المذكورة أعلاه، يصنع مسحوق ناعم يدهن به فتيل مصباح حيث يحرق فيه زيت ملح الزاج الأزرق... من مميزات هذا المسحوق تجميل العينين وجعلهما براقتين.
- عند تناول مسحوق ناتج من نبات نيليريوم سبيسيوزاوم واللوتس الأزرق والمسناروكسبرغي الممزوج بالسمن المدد والعسل يصبح الرجل لطيفاً بنظر الآخرين...
- يسيطر الرجل على المرأة تماماً في جماعه الجنسي معها إذا دهن عضوه التناسلي بمزيج من مسحوق التفاح الشوكي والبهار الطويل والبهار الأسود والعسل.
- يحصل على النتيجة ذاتها إذا دهن عضوه التناسلي بمزيج من أوراق نبات الفاتودبهرانتا، مسحوق عظم الطاووس...
- عند دهن العضو التناسلي بمرهم مصنوع من نبات امليكاميرابولانس، يحصل الرجل على قدرة السيطرة على المرأة.

أما ما يخص وسائل تنمية القدرة الجنسية، فمنها:

- يحصل الرجل على القدرة الجنسية إذا شرب الحليب الممزوج بالسكر وجذور النبات أوشاتا والبهارشايا وعرق السوس.

- وإذا شرب الحليب المحلى حيث انسلقت فيه خصية كبش أو تيس تزداد قدرته الجنسية.
- تحصّل على النتيجة ذاتها إذا شرب عصارة الهديسروم غانجتيكوم أو الكويني، أو الشيركا الممزوج بالحليب.
- وأيضاً إذا مزج الرجل الأرز مع بيض الدوري، وبعد غلي المزيج في الحليب أضاف الجي والعسل وشرب منه حسب حاجته.
- يشرب السمن المغلي أو السمن الصافي، في كل صباح أثناء فصل الربيع. يقال إن هذا المزيج صحي ومقوٍّ لذيذ الطعم.

...وفي النهاية ثمة توجيه سلوكي تربوي تعليمي (يتوجب أن لا تجرب الوسائط المشكوك بها والقادرة على إتلاف الجسد، والتي تؤدي إلى وفاة الحيوانات عند ملامستهم إياها.. الوسائل الوحيدة الممكن استعمالها تكون صحية موافقاً عليها موافقة من قبل البراهما والأصدقاء... ص ٢٩٩ - ٣٠٥).

وفي نهاية الكتاب (باختصار، إن الشخص الذكي والفطن الذي يعتني بدارماوارتاوكاما أيضاً بدون أن يصبح عبد شهواته، ينجح في كل عمل ينفذه.. ص ٣١٢).

إن قراءة هذا الكتاب تتطلب قدراً عالياً من الثقافة والمعرفة والخبرة العملية تخص الجسد وما يستثيره من مواد مختلفة. فثمة قوى نباتية وسائلة تمارس تأثيرات متنوعة في الجسد وخصوصاً في المجالات المشار إليها، حيث لا يعود الجسد مجرد آلة طيعة لصاحبها، وإنما مجموعة قوى يصعب السيطرة عليها دون استيعاب ميكانيزم العمل بها أو كيفية إدارتها.

والكتاب لم يؤلف لأي كان، وليس بإمكان أي كان تطبيق متضمناته، فالثقافة المطلوبة والمواد المذكورة والطرق المشار إليها تحتاج إلى صاحب إمكانات مادية ومعنوية، وهذا يسهل استيعابه بالنسبة لمدرك البنية الوظيفية للمؤلف والوضع الاجتماعي. فالذين يتميزون بوضع مادي ومعنوي متدن خارج الدائرة، حيث الخطاب له تاريخه وظرفيته في هذه الحالة...

وبشكل عام فإن (الكاماسوترا) هو علم قائم بذاته، مبوب، ومنظم، كما جاء في مدخله: «في البدء، خلق سيد المخلوقات الرجال والنساء، ووضع قواعد حياتهم بالنسبة لدارماوارتاوكاما على وصايا احتوتها مائة ألف فصل...» (ص ٣٥).

ولنا أن نتصور الجهود الجبارة حقاً المبذولة في تأليف كتاب كهذا. إن الجنسي ولأنه ينفتح على الاحتمالات كافة: الموت والحياة وما بينهما من حالات وتوضعات، يشكل اللغة الأم لكل اللغات التي تخص معرفة الجسد في جوانبه المختلفة. فهو أكثر من كونه اتصالاً، إنه طاقات تتوزع وتتداخل وتتشكل بنوعية مغايرة بسبب ما تقدم، وهو أكثر من مجرد صيرورة بالمعنى الفيزيائي، لأن هذه ربما أمكن معرفة أدواتها وقوانينها، إنه السر الذي لا ينفد والعمق الذي لا يسبر وإلاّ لما كان هناك رغبة. فكل رغبة تخص علاقة جنسية معينة تشترك مجموعة هائلة من القوى الجسمية والنفسية والعقلية في مسارات متنوعة. وهنا يمكننا التوقف مع كتاب الشيخ النفزاوي (الروض العاطر في نزهة الخاطر) ومدى تداخله مع سابقه.

يشكل الكتاب المذكور بداية مجازاً لتوليد الشهوة والعود الأدبي إليها، واستعارة لابتداع نشوة هذه التي تعتبر وراثية النسب، فأن ننتشي هو أن نمنح لجسدنا قيمة كانت غافية، أن نفجره بكل قواه الهاجعة، أن ننتقل صوب اللامادي، ثمة جمع بين المادي: الروض وهو ليس مجرد كيان أرضي إنما يشكل روضاً، إنه تذكير بالجنة، بالأطايب، هنا تتمركز اللذة التي تستثير فينا الجنسي، ومع المادي هناك الصفة: العاطر، إن الصفة تختتم الرسالة البليغة، تغلق عليها، تؤطر للمعنى ولكن بشكل بقاء المتعة في حالة ثوران، وهذا لا يتم إلاّ بوجود طرف هو ـ حالة (نزهة الخاطر) والعنوان هنا استراتيجيا لغوية ولكنه أكثر من مفتاح يوقظ الجسد، إنه معبر نشط وملهم وحتى شيطاني نحو اللعبة بقصد ممارسة الخطيئة الأولى، أن نُخلق، ونخلق من جديد، ثمة جنة مدعوٌّ إليها، وبين العبارة الأولى والعبارة الثانية نقلات، انفتاح على ملذات منتظرة. أوَليس الإنسان ذاته إمضاءة كونية، انطباعاً بالقدسي وتجذراً بالرغبي، وميلاً مستمراً نحو الأبدي، وهنا تكون النشوة موسيقى الجسد اللعوب فاتحة تطيح الزمني.

والمؤلف كسابقه رجل دين (لاحظ العلاقة بين البراهمان وقاضي الأنكحة)، ولذلك يقتصد في كلامه، إنه يمارس استراتيجيا مواقعية، إذ لكل موقع جسدي ما يناسبه، اللغة تؤم الجسد، تسعى إلى ترميزه قصد استعماله واستيعاب قواه، ولذلك يفتتح كتابه كالأول: «الحمد لله الذي جعل اللذة الكبرى للرجال في فروج النساء، وجعلها للنساء في أيور الرجال. فلا يرتاح الفرج ولا يهدأ ولا يقرُّ قراره إلاّ إذا دخله الأير ولا الأير إلاّ بالفرج. فإذا اتصل هذا بهذا وقع بينهما الكفاح والنطاح وشديد القتال وقرُبُ الشهوتين بالتقاء العانتين. وأخذ الرجل في الدك والمرأة في الهز، بذاك يقع الإنزال. وجعل لذة

التقبيل في الفم والوجنتين والرقبة، والضم إلى الصدر ومص الشفة الطرية مما يقيم الأير في الحال... ص ٢٣»[٤١].

«النفزاوي» يمارس تفكيكاً للجسد بكل مقوماته وعناصره، وهو إذ يلجأ إلى ذلك فبعد التوكيد على الحمدلة، فهذه بمثابة إخصاب رحماني للجسد، وتأميمه إلهياً ليكون في خدمته ـ الحمدلة إمضاءة ربانية، صيرورة نشوة تنتقل بالجسد من وضعية انتشاء لأخرى لإبقاء الخلق مستمراً، وليس التركيز على المختلف سوى جغرافية متعية، فالجسد هو في حقيقته مجرة خرائطية لا تمكن مقاربته دون دليل معرفي وبوصلة أثرية (أركيولوجية)، وهنا يتم ذكر الأعضاء التي تشكل تمثيلاً للجسد، وكأن ذكر الأعضاء عملية طقوسية ومن باب السيطرة على الجسد، التسمية امتلاك للمسمى، عقد ودي وتجاذبي معه.

ولعل كلام الوزير له في تقييمه لما عناه، يذكرنا بدور كبير البراهمة وعلاقته مع «فاتسيايانا»، حيث قال له مشجعاً إياه على ما قام به «لا تخجل، فإن جميع ما قلته حق، ولا مروغ لأحد عما قلت. وأنت واحد من جماعة. ليس أنت بأول من ألّف [منهم] في هذا العلم، وهو والله ما يحتاج إلى معرفته، ولا يجهله ويهزأ به إلاّ كل جاهل أحمق قليل الدراية» (ص ٢٥)، وبعد ذلك يتعرض لمتضمنات كتابه، فيتوقف عند المحمود من الرجال والنساء والمكروه فيهم، وكيفية الجماع ومضراته، وما يخص أسماء أيور الرجال وفروج النساء، ومكائد النساء، ومنافع للرجال والنساء، وما يقوّي على الجماع، وما ينشّط الجماع.. إلخ.

ثمة تداخل في الكثير من المواضيع في الكتابين، فثمة نصائح عملية مختلفة، ومنها (كيفية الجماع)، وهو على أنواع مختلفة. حيث يقول نهايةً «وأنواع هذا الباب كثيرة لا تحصى، اختصرتها وبالله التوفيق» (ص ٨٥).

وبوسعنا إيراد جوانب أخرى تفصح عن نظرة «النفزاوي» إلى الجسد، فهو على الصعيد السكسيولوجي وعلى أرضية دينية يماثل «أبقراط» في حديثه عن أفرجة البدن. لاحظ ماذا يقول في أسباب شهوات الجماع وما يقوّي عليه:

«أعلم أن أسباب شهوة الجماع ستة:

حرارة الصبا ـ وكثرة المني ـ والتقرب فيمن يشتهى ـ وحسن الوجه ـ وأطعمة معروفة ـ والملامسة أما الأشياء التي تقوي على الجماع وتعين عليه فهي: صحة البدن ـ وفراغ القلب من الهموم ـ وجلاء النفس ـ وكثرة الفرح ـ وحسن الغذاء ـ واختلاف الوجوه ـ والألوان ـ وكثرة المال» (ص ١٤٣).

هذه الأسباب المذكورة تحدد النقاط المؤثرة في الجسد، ما يكونه الجسد ويكون عليه، ثمة هندسة معرفية تحيل الجسد إلى أبواب ونوافذ وطاقات، إلى معابر، إلى كلمات سر يفتح بها وينغلق. وبذلك لا يكون «النفزاوي» مجرد مشعوذ في تشريحه الأثري للجسد، بقدر ما يمارس دوراً جهادياً، إنه قاضي الأنكحة، وفي ضوء هذه المهمة يكتسي الكلام صيغة تعبدية وتكتسب اللغة صفة مواقعية تقتسم الجسد وتفصح عن قواه الشهوية. ثمة حضور للإلهي في كل إجراء، حيث يشكل الكوني دائرة داخل الجسد، يتجلى شهوياً، وانطلاقاً من المختلفات، إن كل تسمية إمضاءة نارية، وترنيمة ملائكية تغشى الجسد بغية تطهيره من كل ما هو مادي فيه، لأن في كل خطوة حمدلة وبسملة!

ومرة أخرى يرجعنا «النفزاوي» إلى البراهماني، وهو يتحدث عن مقويات الذكر بادئاً بالرحمة: «اعلم يرحمك الله أن هذا الباب لتغليظ الذكر، وهو نافع للرجال والنساء، لأن الذكر الصغير تكرهه المرأة عند الجماع، كما تكره الذكر الضعيف المسترخي. وإنما لذة المرأة في القوي الكبير». ولذلك ثمة إرشادات وهي بمثابة طبوغرافية تنمية البعد الشهوي في الجسد: «فمن كان ذكره صغيراً وأراد أن يعظمه ويقويه للجماع فيدلكه قبل الجماع بالماء الفاتر حتى يحمّر ويجري فيه الدم ويسخن ويغلظ. ثم يمسحه بعد ذلك بعسل الزنجبيل المربى ويتقدم بعد ذلك للجماع. فإن المرأة تلتذ به لذة عظيمة حتى لا تكاد تدعه عنها ينزل. وإن شاء يأخذ من الفلفل والسنبل والمسك والخولنجان أوزاناً معتدلة بعد الدق والتنخيل، ويعجن بعد ذلك الغبار بعسل الزنجبيل المربى ويمسح به الذكر بعد أن يدلكه بالماء الفاتر جيداً، فإنه يغلظ ويعظم وتلتذ به المرأة لذة عظيمة..» (ص ١٦٣). ويمكن المضي أكثر مع «منافع البيض وأشربة تعين على الجماع» (ص ١٧٥).

هذه المراقبة الدقيقة لتحولات طعام دون آخر ومؤثراته في الحيّز الجنسي، ولمقومات القدرة الجنسية عبر أشربة مختلفة، وسلوكيات مرغوبة وظيفية لنيل المراد، تفصح عن مدى الانهمام بالذات هذه التي تنحصر في حدود العلائق الجسدية. فقدرة المرء على

معرفة ذاته هي في مدى اطلاعه على مكنوناته أو مخبوءاته الجسدية، وليست اللذة سوى الحصيلة الفعلية لمقاربة حركية الجسد من الداخل ومعرفة منافذه من الخارج. ومن جهة أخرى لا يمكن الفصل إطلاقاً بين فاعلية الشهوة في إضاءة عالم الجسد، وديناميكية الخبرة النظرية وكيفية تأييد الفاعلية تلك بحركات طقوسية في حقيقة أمرها: أن نفهم شهوتنا الحقيقية هو أن ندرك القوى التي تجعلها صاعدة بنا نحو الأعلى والأسمى، ولعل الشيخ «النفزاوي» لم يدشّن روضه العاطر في نزهة الخاطر إلاّ من خلال جسد في مستوى الروض المذكور لإدامة العطر: عطر الشهوة يتملك الجسد من الداخل، ويجدد طاقاته ويتجدد بها. وهنا يستحضرنا «الغذامي» وموقفه السلبي كلياً مما ذهبنا إليه. لماذا؟

كما قلت، ثمة موقف لافت للنظر تجاه مؤلف «النفزاوي» حيث يطيح به في كليته باعتباره سيئاً في مضمونه، ولا يكتفي بالرفض هذا والاتهام للكتاب بل يطال الناشر والمحقق وكل من ساهم في نشره وتوزيعه كما يظهر.

فثمة إذاً موقف فكري وأخلاقي ومعتقدي كذلك مما تقدم، وهذا يتطلب تحليلاً خصوصاً أنه باحث لا يستهان بقيمة كتاباته!

يدشن كتابه المذكور بالحديث عن كتاب «النفزاوي»، حيث يعتبره في حلته الجديدة بمثابة صحوة ثقافة الرجل عن الجسد الأنثوي، «في الوقت الذي تسعى فيه المرأة إلى تأسيس (ميثاق أنثوي) يحمي وجودها المؤنث من تسلط الثقافة الذكورية، فإن ميثاقاً جسدياً (آخر) يعيد رفع رأسه ليضع الجسد الأنثوي بين قوسين أو بين إيقاعين» (ص ٧). ويذكر الكتاب، ثم يعلق على ثقافته بـ «أنها ثقافة متأصلة ومتجذرة في الوجدان وفي العقل الذكوري، وتعاود الآن الظهور وتجدد نفسها في الذاكرة وفي الحضور...» ثم يقول: «إن حركة إعادة نشر هذه الكتب ليست مجرد ذكاء تجاري من ناشر أو ناشرين أذكياء، بل الأمر أعمق من ذلك بكثير». إذاً ثمة جرم وجناية في نشر الكتاب بعد تحقيقه وطباعته في طبعة أنيقة، كما يذهب إلى ذلك، فالطعن في كل من ساهم في إظهار الكتاب (ص ٨)[٤٢]، وإلى جانبه كان كتاب أحدهم «حيث لم يسم نفسه، لأن مؤلفه الغفل من الاسم، أظهر (المعجم الجنسي من لسان العرب) في طَرابلس عام (١٩٩١)، «في سبيل إسعاد طلاب المتعة» (ص ٨). وهكذا الأمر بالنسبة لكتاب («ألف ليلة وليلة» ـ ص ٩). إذاً كل كتاب غفل من اسم مؤلفه ـ هكذا ـ يُشتبه فيه.

ومصدر التهمة هو البعد الثقافي الذكوري في الكتاب «من خلال مجموعة حكايات تظهر المرأة منزوعة العقل» ـ (ص ١٤) مثلاً.

ولأن المؤلف يركز على اشتهاء المرأة لعضو الذكورة كثيراً (ص ١٩)، ولذلك فإن حكم الأستاذ الباحث «الغذامي» النهائي هو: «لن يجد المرء مشكلة في أن يقول إن كتاب النفزاوي كتاب موجه للقارئ المذكر السفيه الأبله، ولن يقول أحد إن هذا الكتاب كتاب تثقيف تقني في الجنس، وإنه مفيد لقراء العربية، إلاّ إذا كان هذا الإنسان قد ألغى عقله فعلاً وانساق وراء شعبذة النفزاوي، وتجاهل كل خبرة ذاتية إنسانية له مع الجنس المؤنث». يقول ذلك انطلاقاً من أمثلته المذكورة الدالة على دونية المرأة في ذاكرة الرجل، ومن ثم يتساءل وبلغة جهادية «فهل نقبل أن يأتينا المحقق والناشر لكي يحتفلا بهذه السفاهة ويظهرا وكأنهما يجاريان سيدهما المؤلف بتكريس الجهالة في ثقافة الأمة وبتقديم الجسد المؤنث وتصويره بهذه الصورة الدنيئة». ويختم فصله هكذا: «إن الكتاب علامة على ثقافة الجهل والحماقة والرداءة الفكرية والإنشائية. والسعي إلى تكريسه والاحتفال به ليس سوى تبشير بالجهل واحتفال بالجهالة» (ص ٢٣ ـ ٢٤)، فيكون كتاب ابن قيم الجوزية «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» هو الكتاب النقيض للأول، حيث يظهر الفارق الجليل من مقدمة الأخير بالذات (ص ٢٦).

ولعل أول ما يمكنني البدء به هو أنني لا أريد أن أقوم بدور الحكم المخالف النقيض، ولا بدور محامي الناشر والمحقق، لأن أهم كتبي صدرت ومازالت تصدر عن ذات الشركة الناشرة، ولكن الذي أستطيع قوله هو أن موقف «الغذامي» كما أعتقد ليس نقدياً، ونقده ليس بريئاً (البتة؟)، فإجمال (سيئات) الكتاب في الأمثلة المذكورة فيه تقويل وإساءة قطعية إلى الكتاب ومضمونه، وكأن كتاباً تراثياً من النوع المذكور لا يستحق الاحتفاء به أو نشره، وإنما الإطاحة به، ويهمل هنا تاريخه وظروفه والبعد الثقافي العملي له، باعتباره الكتاب الوحيد في هذا المجال والذي يتطلب مواجهة له بكل حدة وعنف. ثمة ما هو خفي في العلاقة (هل بقي خفاء ليسم هكذا؟) حتى بصدد موقف الناقد من المحقق وخصوصاً من الناشر، وكأن هذا لا يتبنى إلاّ الكتاب الذي يجسد ثقافة الذكورة (وأعتقد أن كتبي التي ينشرها هي في الطرف المخالف لما يفكر فيه «الغذامي» وهي ممنوعة في مجملها في بلده، لهذا لا أجد لأي منها أي أثر في أي كتاب من كتبه تلك التي يظهر فيها نصيراً للمرأة. وهل حقاً يعتبر «ابن قيم الجوزية» نموذجاً موفقاً يعدل بين

الرجل والمرأة؟ أليس اختياره لهذا النموذج يتماشى مع سلوك مذهبي معتقدي، واختياره لمقاطع من الكتاب تعسفياً، لأن جل أعمال «ابن قيم الجوزية» ـ وهل أقول جميعها تلك الخاصة بالجنسين؟ ـ كما في (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) وقد تعرضت له في كتابي (جغرافية الملذات، الجنس في الجنة)(٤٣) وفي (أخبار النساء) وسواهما؟ أليست حنبلية «الجوزية» وراء ذلك الاحتفاء به، ومالكية «النفزاوي» سبب الرفض له، أم أن ثمة أموراً أخرى أعمق من كل ما تقدم، لم يفصح عنها تماماً؟

وهل حقاً أن كل كتاب غفل من اسم صاحبه فيه جبن معين؟ لماذا لا تذكر أسباب أخرى؟ فالمؤلف يسفه حقيقة ما جاء به صاحب «المعجم الجنسي» و«ألف ليلة وليلة»، أوَليس التخلي عن الاسم هنا ضرباً مدهشاً من اللاأنانية؟

مهما كان الحال مما تقدم وأسباب هذه الحال فإن الموضوع أبعد من كل ذلك. فـ «النفزاوي» يقدم كتاباً لا يستهان به في موضوعه وجرأة ما ضمنه كتابه، من خلال سلسلة كتب تقدَّمته يونانية وهندية وفرنسية وغيرها(٤٤).

إن «النفزاوي» لا يعبر عن ثقافته الذكورية كما يسميها «الغذامي»، فقراءة كتابه تفصح عن ذلك، ثمة هدر للمعنى في قول ذلك. فعلى أكثر من صعيد يمكن التأكيد على أنه يعزّز من فاعلية الجسدي ـ الجنسي. فبما أنه يدخل في علاقة جديدة مع ما يتحدث فيه وعنه، يجدر القول هنا: إن تعزيز فاعلية التكاثر واستهلاك الجسد مع توخّي الاقتصاد القيمي هو المنشود فيه.

إن ما يستهلكه الجسد هو قوته، طاقته، ولا يتم ذلك إلاّ في خدمة المأمول الذي يتحرك في مسار الحمد لله والشكر لله (إن جاز ذلك)! وهنا أجد نفسي مع باحث آخر، لا أعتقد أن باحثنا «الغذامي» يجهله، حيث يسبقه ذاك، وهو الدكتور «عبد الكبير الخطيبي» فهو خلافه، تماماً، رغم أن منهج الاثنين واحد وهو (التفكيكي)، إنه يحتفي بكتاب «النفزاوي» ويشيد بأهميته، حيث يكتب: «إن كتاب الروض العاطر في نزهة الخاطر (هذا هو الكتاب الذي ندرسه هنا) ليس بالضبط نصاً خليعاً، كما يفهم الغرب الخلاعة على الأقل، أي كلاماً قذراً، لا قداسة له، تغذيه بلاغة ماجنة ذات علاقة بالسيلان». ورغم إشارة المؤلف إلى بعض (سقطات) الكتاب، إلاّ أنه يؤكد على أهميته، فبلاغة الكتاب

التقليدية هي بلاغة الأمر والشرع ـ والجماع هو الهدف ـ إن «الجماع نسك، له قساوة وهذيان الممارسة الصوفية نفسها إنه تعبير مربك للحلال والحرام، دوران لأدلة الجسم الخاضعة لتراتب إلهي. والنكاح بقساوته وطريقته الهاذية يمتلك حركته الحقيقية نفسها»(٤٥). ومن ثم «إن تركيب الروض العاطر خاضع لتلألؤ وتقاطع مكثف بثلاثة قوانين، هي القانون الحمدلي، والقانون الحكائي، ثم ثالثاً القانون الرمزي»(٤٦).

طبعاً لا نحتاج إلى استشهاد تلو آخر لرفع تهمة، فليس ثمة مقاضاة في هذه الحالة، ولكن ثمة آفاقاً نقدية متجاورة ومتخالفة. إن «الخطيبي» لا يبايع نص «النفزاوي» ولا يشرعن له، بقدر ما يحاول مقاربة بنيته من الداخل، فالشيخ بكل دلالة الكلمة لا يريد من الجسد إلاّ أن ينفتح (افتح يا سمسم «يا جسد») وتعويذته جلية، ومهمته واضحة، فهو في مبتغاه يريد وحدة جسدية إثنينية، وهذا لا يتم إلاّ بمناورته، فالجسد آلة إلهية (سبحانية/ ربانية) وهناك أكثر من كلمة سر لتشغيلها، وللتحليق بها صوب الإلهي، صوب الأثيري النوراني، منطلقاً من النص القرآني بالذات، ومن خلال وعيه وفهمه له.

ثمة تغييب للعناصر، اكتفاء بالدلالات، الاسم يوقظ الشهوة الغافية المعتبرة شيطانية، لكن مؤلف (الروض العاطر) يتصدى للمهمة بطريقته، فالزحزحة لكل حضور شيطاني تتم باستحضار الإلهي، وكل اسم فاتحة شهوة هنا، وهنا نتذكر ما قاله «ابن عربي» حول حديث الرسول (حبّب إليَّ من دنياكم ثلاث) بادئاً بذكر النساء..

فيركز على فاعلية الأنثوي، فالأنثوي حقيقة للرجل، يكتمل بها، جزء منه، خلقها الله فيه «ثم اشتق له منه شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحببت إليه النساء، فإن الله أحب مَنْ خلقَه على صورته... والصورة أعظم مناسبة وأجلّها وأكملها: فإنها زوج أيْ شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيّرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه... إلخ»(٤٧).

ثمة شهوات كونية بمقياس فتوحات كونية وهي الفتوحات المكية التي تملأ في «ابن عربي» كل منافذ جسده ومخيلته.. والصوفي هو رجل شهوة بالمعنى الإلهي، الشهوة تشده إلى المفارق ومن داخل المادي، ومن داخله. إنه لا يبتغي الشهوة إلاّ بغية التخلص

من جسده والاتحاد بالخالق الأول. وكل المتصوفة عشاق إلٰهيون، أجسادهم فاضت شهوات ارتحالاً صوب الروحي. «ابن عربي» يؤول حديث الرسول بطريقته، فالرسول ابتدأ بحب النساء، مؤكداً على فاعلية الشهوة عبرهن، كأن الجسد الأنثوي هو قرطاسه، مرآته التي يتمرأى فيها ويتلاشى «جسد المحب جسد مكتوب. طرس ممنوح لامّحاء وانكتاب المحبوب فيه، من دون أن تكون إرادة المحب الناظمة والموجهة له، طرس أورفيوسي بامتياز، ينعلن ككتابه للمحو وفتنته»(٤٨). لا نستطيع هنا تسفيه كتابة الآخر ببساطة لأنه يخالفنا في الرأي، ربما نجد فيها ما يستفزنا، فنعلن عن شيطانيتها، رغم أنها ـ لو يُدقَّق فيها ـ فسوف يلامس الكائن فينا فيها بجلاء. إن جسد الآخر الممتد المقعَّر، المتعرج هو بشكل ما جسدنا!

تفصح التقية عن وجود وحضور الكثير من المزالق التي تبعدنا عن المشترك، ثمة تشويه للمعنى الإبداعي، لأننا نريد ما نحن نرغب فيه، ونرفضه أمام الملأ. «النفزاوي» مقروء هنا وهناك، ولكن في السر. تلكم هي الحقيقة، حقيقة ما نكونه بالفعل، السر مدخل عملي لاستجلاء مختلف المقومات النفسية والسلوكية لأولئك الذين ينبذون كتباً في مستوى (الروض العاطر)، الأسماء المعلنة تخيف، لأنها تزيح الستار عن المغيّب، الممنوع صنو الإرهابي، استراتيجياه للإفصاح عن عصامية ظاهرة، كاريزمية بشكل ما.

سادساً: مسميات جسدية أخرى

عندما نواجه الجسد ونسأله عن الموطن الذي أعطي فيه كامل حقوقه من الناحية الجنسانية، كمادة للتجربة وكموضوع للدرس، وكحضور عياني في طروحات فكرية مختلفة وأدبية وفنية، فإنه يشير بوضوح إلى اليونان، فأهل هذه كانوا مدركين لخطورة الجسد وفي الآن عينه لمكانته وفاعليته والإمكانات الهائلة المختزنة فيه، حيث الجسد الفاعل الأكثر هو المدرَك بأبعاده الكلية أكثر.

في هذه الحالة لسنا بصدد البعد الأخلاقي لكل ما كان يمارس ناحيته: إن الأخلاقيات المتداولة بقدر ما تبرز ضابطة عنيفة، بقدر ما تفصح عن وضعية عماء، عن تسفيه وتجهيل لحقيقة ما اعتبرت كذلك ليست في محلها، فهي تحجب عنا الحقيقة الأصلية. الجسد (اليوناني) أي ذاك الذي كان يعاش ويمارس ويدرس يونانياً خصوصاً لم يكن منزوع القيمة الأخلاقية، لقد ترتبت هذه على الجسد بعد دراسته ومقاربة خفاياه، حيث كان أشبه بموقع

أثري توضعت فيه حضارات مختلفة، متداخلة، معلومة ومجهولة، ومختلطة، لذلك جاء التنقيب مع المقارنة والمتابعة على صعد مختلفة، والاستعانة بعلوم مختلفة كذلك.

هكذا كما أعتقد ـ نقرأ الجسد اليوناني، وإن كان للرومان مساهمات ملحوظة في هذا الميدان، ولكنهم يظلون يونانيين أكثر من كونهم روماناً من خلال كثافة المواد التي وضعت عن الجسد ومكوناتها والدلالات الحافة بها ومسمّياتها!

إن رجلاً في وزن «أبقراط» هو مؤسس الفلسفة اليونانية وليس رموزها أمثال: ديمقريطس وهيراقليطس وأبيقور وسقراط وزسيون الايلي وأفلاطون وأرسطو، من خلاله، وكل الكتابات التي شرَّحت الجسد وكشفت عن القوى البيولوجية ومساراتها كان بإمكان الآخرين من المعتبرين أنفسهم فلاسفة مختلفي النزوعات أن يبلوروا أفكارهم ويصيغوا طروحاتهم. الأمزجة التي دوَّنها «أبقراط» هي أركان المعرفة اليونانية ومن جاء بعد ذلك هي المراجع الفعلية لكل موقف من حقيقة الجسد، ولكل فكرة تتجاوزه وتجعله خلفية لها، عندما ترتهن إلى الروحي وتتحرك صوب السماوات العلى.. صوب الإلهي.

ليس العلم هنا هو المالك لكل شيء، بقدر ما كان لممارساته العملية والتشريحية من أهمية في تحديد قوى الجسد: فاعلياته وانفعالاته، وهواماته، لقد جاءت الفلسفة والآداب الأخرى لتنطلق وتؤسس لعوالمها، وكأنها قائمة بذاتها.

وفي ضوء ما تقدم كان نموذج المثلي والمعتبر فحلاً والمخنث والسحاقية والشهوة والمني.. إلخ قيد التداول والمناقشة والدرس دون روادع قيمية تحجب ما بالجسد من قوى مختلفة. كان سؤال: ما الذي يجعل الجسد ويهيئه لئن يصبح في وضعية المثلي مثلاً، وكيف يكون مصيره وهو منغمس في الملذات، سابقاً على سؤال: كيف نوجه الجسد صوب المثال الأعلى. حديثاً كان الرجوع إلى الجسد كما كان يدرس قديماً، ومتابعة ما توصل إليه الأسلاف اليونان في الميدان المذكور بمثابة التأريخ لما تمَّ وقتذاك، ومعرفة الدور الكبير لمدشني علوم الجسد بامتياز، إذ إن الذين حاولوا الحديث عنه ودراسته خارج حدود اليونان كانوا مسكونين بالهاجس الأخلاقي، أوكانوا يمارسون المتع الجسدية، يصفونها، يصنّفونها، ولكن دون أن تسنح لهم فرصة فعلية لمعرفة حقيقة هذه المتع، كما في حال (الكاماسوترا) وغيره في الأصقاع الأخرى.

في هذا السياق يبقى لعمل «ميشيل فوكو» الضخم بأجزائه الثلاثة حيث موته المفاجئ لم يسمح له بإنجاز الجزء الرابع وهو (اعترافات شهوة) قيمة كبيرة، تحت عنوان (تاريخ الجنسانية)، إنه عمل لا يمكن تجاهل الجهد المعرفي الذي بني فيه.

وفي كل حال، فإن الذي يهمنا لموضوعنا هنا، هو الجزءان: الثاني (استعمال اللذات) والثالث (الانهمام بالذات).. «فوكو» الفرنسي في هذين الكتابين يقدم نفسه ويعرّف بها في حقل الأنتروبولوجي والعالم الموسوعي. إن الفلسفي كلمة شبه مؤجلة، أو لأقُل مذوبة في إهاب الممارسات التنقيبية والاستنطاقية والثقافية لدراسته تلك النصوص التي اهتمت بالجسد وكيف يتحرك وما الذي يحركه ويدفع به ليقوم بنشاط دون آخر بدءاً بالحلم وانتهاء بمسارب اللذة والشهوة والمتعة!

ولعل قوله وهو «لعل البشر لا يبتكرون في مجال المحظورات أكثر بكثير مما يبتكرونه في مجال اللذات»[٤٩] يفصح عن ذلك الخرق المستمر لكل القواعد الأخلاقية والأعراف التي تخص الجسد، خرق لا يعبّر عن نفسه كشذوذ ـ كما يسمى ـ وكفوضى، وإنما كحقيقة لا يستطيع البشر حيالها سوى أن يعترفوا بحقيقة مثلى وهي أن الحقائق الكبرى التي يُداوم بها وعليها مجتمعياً، تقابلها حقائق كبرى وربما أكثر منها يعاش بها في السر، أو حيث يغفو القانون أو يكون ممثلوه فيغضون النظر عنه وحيث يكونون أنفسهم ممثلي ذلك الخرق. فشهوات الجسد المعاشة في السر، في إهاب الخرق لا تحصى مقارنة بتلك المقننة والمثاب عليها. لقد تمّ الربط ـ وما زال ـ بين الجسد ككتلة لحمية والغريزة الجنسية والشهوة، نلاحظ مثلاً كما يورد «فوكو» أن عبارة (استعمال اللذات) عنت قديماً Chrésis Aphrodision، وأن ممارسة الحب وضعت مقابل Aphrodisia. فأفروديت هذه التي تعتبر إلهة الحب والخصب هي ذاتها تعني الممارسة الحبية (الجنسية). إنها مادة أنثوية يشتغل عليها الذكري، وهذا يذكر بالعلاقة بين الصداقة في مفهومها اليوناني Philia والقضيب Phalus، وهذا المفهوم يفصح عن مرجعية ثقافية تعطي الذكورة القيمة الكبرى، حيث تماهي الصديق مع القضيب أو بالعكس. فقد انشغلت الصداقة بفكرة القضيبية كقيمة تتجاوز المرأة كأنثى، مادامت أفروديت تنشغل بالأنوثي وتعادل الرحم/ البطن وكعشتار Ush-tar. وداخل هذا السياق تلتقي كلمة Chair (لحم) مع الغريزة الجنسية والشهوة، وتقترب من الغريزة ربما الصديق بالفرنسية Cher، إن كل كلمة هنا هي جمهرة معان محجّبة! لكن اليونان لم يمارسوا هذا الحجب بقدر ما كشفوا الغطاء

عنه، لقد عاشوا جسديتهم كما هي، وأطلقوا أسماء ومسميات تهمهم، وتجعل الجسد مكشوفاً، حيث جاءت الكتابة لتحيل المفكّر فيه إلى كلمات مقروءة ومتداولة. لقد أعطوا اللحم (لحمهم) كل ما استطاعوا على جعله مبرزاً لقواه وحركيته من توتر وتشنج واهتياج وخمود وثوران وهدوء وتصلب وانتعاظ داخلي. وبداية كان للوطي مقام كبير في أدبياتهم، كانت صورته متألقة، وكانت هذه الصورة على غير ما نعتقد نحن، كان اللوطي مطلوباً في ذاته، كان يتداخل مع الصديق (فيليا) والعزيز (شيري) ولزمن طويل[٥٠] «كان ميدان حب الذكور «حراً» في العصور اليونانية القديمة، وعلى أي حال، أكثر حرية بكثير منه في المجتمعات الأوروبية الحديثة، مع ذلك نلاحظ أنه برزت في وقت مبكر جداً ردود فعل سلبية قوية وأشكال من الإدانة، سوف تدوم زمناً طويلاً» (ص ١٧).

طبعاً لا بد من الذكر أن «ميشيل فوكو» هذا الموسوعي العتيد بحق، كان معروفاً بمثليته، وكأنه أراد (كما شاء نزوعه اللحمي) أن يكون يونانياً في الصميم، كما كان سلفه الأول «سقراط» أو «أفلاطون»، إلى جانب رموز كبيرة، أبطال ثقافة في فرنسا اشتهروا في هذا الميدان (أندريه جيد، جان جينيه، فيرلين، رامبو.. إلخ)!

كان ثمة معايشة للتحول داخل جسد المثلي أو سواه، ومن وصف له بحيث يمكن الخلوص إلى استنتاجات تفيد الباحث هنا. حيث كان يدخل في المعايشة الجسدية الإثنينية بين طرفين من جنس واحد أو من جنسين كل ما يخص اللذة والشهوة والمتعة القائمة على مفهوم المغايرة. لقد ظهر اللحم بوصفه موشوراً يختزن في بنيته كل القوى والإمكانات التي يجعله في وضعية انبساط أو انطواء أو برود أو فوران أو انتعاظ أو نفور، الإجراء الذي من شأنه أن يعطيه مدى في خلق شعور مختلف لدى الآخر. وفي ضوء هذه الإحالة البيولوجية كان لا بد من الاستعانة بوظيفة المخيلة وقابليتها في تحويل طرف ما إلى مرغوب فيه أو موضوع رغبة، مقابل تحويل المقابل إلى عنصر الراغب أو المقدم نحوه، فالمؤثر من الخارج وإدارته ليكون المرغوب فيه مرغوباً حقاً هو الذي يخلق علاقة ودية أو ضدية، فنحن في هذه الحالة في وضع مشحي له وتعليمه. يقول «فوكو»: «لقد نسب إلى أبقراط التأكيد بأن اللذة الجنسية شكل صرع خفيف. وهذا على الأقل ما يرويه أولو ـ جيل (Aulu-Gelle): هو ذا رأي أبقراط الفذ في العلاقة الجنسية. كان ينظر إليها كجزء من المرض الرهيب الذي نسميه الصرع» (س ـ ص ٩٠). يضيف بعد ذلك بقوله: «الفعل الجنسي محلّل، منذ بدايته، كإوالة عنيفة تؤول إلى انقذاف المني»

(س. ص ٩١). إن هذا يحتاج إلى وقفة ومناقشة وتحليل بالمقابل.

نلاحظ بداية كيف يتم الربط بين اللذة الجنسية والصرع الخفيف، وهذا الربط تشبيهي ـ توصيفي ـ والحقيقة التي تُلمس هنا هي أن السلوك اللذوي لا يتم إلاّ بعد سلسلة من الحركات النشطة والمنظمة ووفق ميكانيزم عضوي محدد.

وفي هذه الحالة تكون اللذة نتيجة لفعل، وليس فعلاً يُمارس في أي وضعية كانت، إنها منشودة كرغبة جسدانية عامة، وهي متخيّلة باستمرار من خلال اللذة الأولى، وبذلك لا تكون سلوكاً مرضياً فيزيولوجياً مثلاً، اللهم إلاّ في حالة واحدة، وهي أن يغدو الشخص نفسه مأخوذاً بأوالية اللذة ومحكوماً بسلطتها كلما صادف المؤثر الذي يبعث فيه رعشة معينة تلفت النظر.

إن الصرع الخفيف مؤلم، يدفع بصاحبه إلى إظهار شكواه، والرغبة في تجاوز ما هو فيه، أما اللذة (كصرع خفيف هنا) فيُرغب فيها، في دوامها، وليس في تجاوزها. وهنا بوسعنا القول: إن الموعودين بالجنة والمأخوذين بملذاتها وخصوصاً في مجال الحور العين يعيشون حالة (وسيعيشون كما هم موعودون بذلك) من الصرع الدائم، إنهم منزوعو الإرادة، باعتبارهم يداومون على اللذة (هذه التي لا يرافقها، أو يعقبها إنزال) وهذا يعني أنهم مغمورون بلذة هي صرع، منتشون أبداً، باعتبار قذف المني هو من ناحية يوصل صاحبه أو الداخل في العلاقة الجنسية مباشرة أو في سياقها، إلى قمة الانتعاظ أو الشبق، فتتملكه رعشة أو سلسلة رعشات متتالية مع دفقات المني، ومن ناحية ثانية يكون انتهاء القذف المنوي نهاية للذة تلك، وتعبيراً عن نزوح الجسد إلى حالة همود وحتى حالة إعياء.

ولعل ما ذكرناه يستحضر شخصية المتصوف وخصوصاً ذاك الذي يعيش حالة وجدية، أو الموصوف بالحلولية، وذاك يتصف بأنه من أصحاب وحدة الوجود، أو ما يدخل في إطار الحب الإلهي، هذه الشخصية تغرينا بدراستها من خلال علاقتها بكل ما يعتري الجسد أو يتملكه من رغبات وشهوات ومتع وملذات وشبقيات وانتعاظات. ولنا أن نتصورها مهما كان نوعها (ابن عربي أو رابعة العدوية مثلاً) وهي تعيش هاجس اللذة المؤجلة وتجد في شريك متخيّل انبثاقاً لشبقية أو لنعظ في داخلها، فيكون هنا قذف متتابع يغمر الجسد كله: ماورائي ـ المتصوف هنا شبقي وَنَعْظي في كليته ـ[٥١]. شبقية

المتصوف هي طرس شفاف، كتابة باذخة، يتلاشى فيها وعبرها جسده المادي، ثمة مقايضة عالية المستوى في العلاقة هذه، المتصوف يغامر ويقامر بجسده في عالم الألوهي ليؤسس لكونية لذة باسمه، ليكون لذة محضاً!

لأن كل سلوك جنسي هو سلخ جسدي عن الجسد، نزع طاقة حياتية معينة منه، لأن السلوك الجنسي يخرج الجسد من حضوره الطبيعي النوراني، ينذره لغيبوبة نشوة يبتغيها «فالكائن البشري بقذفه منيه، لا يكتفي بإفراغ خلط فائض: إنه يحرم نفسه من عناصر ذات قيمة كبيرة بالنسبة إلى وجوده الخاص» (س. ص ٩٢).

هذا التنظير البيولوجي الفلسفي يغرينا بمقاربة أسسه وحركيته. الكائن البشري مقيد بالأمل، بالرغبة، وهي رغبة تمتد بين الهروب من الموت ومن عناصره: كل ما يساهم في هدم الجسد من الداخل ويغيّر من ملامحه. إنها ثنانوسية قاهرة وانعتاق من قواه، ونزوح صوب الأبدي تخلصاً من تغيرات المادي، صوب الخلود. ولعل لحظة النشوة الممهورة باللذة هي التي تمنح هذا الكائن إقامة في المطلق، وبذلك يجمع المني في مفهومه بين المنيّة والأمنية، إن الإنزال بقدر ما يعزّز وجود الكائن، تمتعه بما هو جسدي، بقدر ما يستهلكه. الاستمناء هروب من الموت نحو نشدان لخلود لحظي، المتصوف في هذا الإطار يراهن على لذة روحية، لذة تتجاوز مادية الجسد. كون الروحي خالداً فاللذة المرتبطة به خالدة، ولأن المني يتضمن مفاهيم مركبة ويجمع بين ما هو تدميري وتعميري، لذلك كتب فيه الكثير، بقي في أصله (سراً محضاً)، كما يستخلص من حديث «فوكو» عن موقف (أبقراط، أفلاطون، أرسطو) كل على حدة من هذه المادة (س. ص ٩٤).

ولذلك يكتفي «فوكو» بالقول: «يندرج النشاط الجنسي إذاً في الأفق الواسع للحياة والموت والزمن والصيرورة والخلود، وقد بات هذا النشاط ضرورياً لأن الفرد صائر إلى الموت، ولكي ينجو من هذا الموت بشكل من الأشكال» (س. ص ٩٥).

ولعل «فوكو» معني بهذه المسألة مسكون بقلقها، لأنه يعيش هاجس البحث والتفكير فيها، حيث تنوس جل كتاباته بين فضاءات لذة تتجاوز الأرضي كرغبات تخترق الجسدي الفاني، وحيّزات لذة رهينة الحياة الأرضية والزمن الناخر فيها. إن جسده مسرح لذات متناقضة، حيث كان ينبغي أن يكون الإنسان الكامل «لأن النشاط الجنسي هو

أعنف من كل الملذات، ولأنه أكثر كلفة من معظم النشاطات الجسدية، ولأنه يخضع للعبة الحياة والموت» (س. ص ٩٨).

في ضوء هذا النزوع المعرفي يمكن قراءة كل أعماقه بوصفها مجموعة لذات سورها الحياة من جهة والموت من جهة أخرى، ولعل اهتمامه بتنوع اللذات هو الذي دفع به لكي يدفع بمفهوم اللذة والمتعة معها إلى أبعد مدى معرفي لها.

إن حديثه عن الشبقي في فصل مستقل يخدم هذه النظرة والرغبة في آن، وخصوصاً عندما يراوح أحدهم بين حبين: حب النساء وحب الغلمان، بين اشتهاء النساء واشتهاء الغلمان، بين لذة موجهة نحو جسد المغاير: جسد الأنثى، ونحو جسد المماثل: جسد الذكر من النوع نفسه. إنه قلق أكثر من كونه معرفياً. إنه أنطولوجي وفلسفي في الصميم، إنه مأخوذ ـ كما يبدو ـ بعميق ما يقوله: «فقد جرت العادة على الربط، بشكل وثيق بين حب الغلمان اليوناني وبين ممارسة التربية والتعليم الفلسفي» (س. ص ١٤٠). هل هذا يعني أن «فوكو» يدشّن مجدداً لثقافة ذكورية تقوم على اشتهاء المماثل أكثر؟ ولا يتبدى ذلك لنا إلاّ إذا عرفنا حقيقة ودلالة استعمال الملذات والاقتصاد فيها. ويكون هذا عبر الانهمام بالذات، وذلك عندما يقول: «وباختصار، يمكننا أن نصف «العناية بالذات» هذه بكون أن مبدأ «في الوجود» أو العين La techné toubiou، بمختلف أشكاله، نجده مسيطراً عليه من قبل المبدأ القائم على «انهمام الذات بالذات»، ومبدأ الانهمام بالذات هذا، هو الذي يبرر ضرورتها، ويوجه تطورها وينظم ممارستها»[٥٢]. ويتأكد هذا لاحقاً بمجموعة من المرافعات المحكمة، كما في استشهاده بقول لسقراط وهو يظهر أمام قضاته بمظهر أستاذ الانهمام بالذات «فقد انتدبه الإله لتذكير البشر بأنهم بحاجة للانهمام بذواتهم ونفوسهم، وليس بثرواتهم أو مجدهم» (هـ. ص ٣٢).

هذا القول والذي سبقه يكشفان عن موقف فلسفي قيمي لـ«فوكو» مما هو جار في مجتمعه. فلقد كان متفلسفاً، حارث معرفة في (إرادة المعرفة) ثم بدا طالب تجارب متمتعاً في حيثياتها، ولكنه في (الانهمام بالذات) بعد (استعمال اللذات) بدا حكيماً أكثر، إنه يركز على اقتصاد الندرة، يفصح وببلاغة معهودة ـ هذا الربيب النيتشوي ـ عن مدى الاهتزازات أو الاعتلالات التي يتعرض لها الجسد، ولكن ليس أي جسد، إنه الجسد المجتمعي. فهناك جنسانية فاضحة، هدر لقوى الجسد في النشاط الجنسي،

استهلاك نحيف لطاقاته، وكذلك يهدد المجتمع (مجتمعه) في الصميم، ولهذا يجري التركيز على تقنية الجسد، على البيولوجي فيه، وهو قيد الاستنزاف، ولهذا يعرّف بنفسه كحكيم زرادشتي على طريقة «نيتشه» لافتاً النظر إلى ضرورة الانهمام بالذات لوقف النزيف البيولوجي. إن نص المتعة يغدو نصاً حافلاً بالموت الوشيك، فلا بد من الإنذار هنا. إن قراءة كتابه هذا، في جزئه الثالث تفصح عن حرص شديد على حقيقة ما يجب القيام به، بحثاً عن حمية لنقاء الجسد المجتمعي!

فثمة سلبية من حب النساء: أن تحب هو أن تمارس الجنس، إنها أفلاطونية مستحدثة ومستعادة، ولكن السلبية هذه لا تعني من طرف آخر رفض الدخول في علاقة حب مع جسد أنثوي، وإنما الاقتصاد في العلاقة الحبية تلك. ثمة نوع من الحمية الأخلاقية غير المعهودة في مجتمع (هو المجتمع الفرنسي خصوصاً) لا يُخفي تفككه في أكثر من جانب، إن أخلاقية الجسد عند «فوكو» هي الإعلاء من شأن الجسدي الذكوري، والتحلل بقدر أكبر من الانضباطية في السلوك الجنسي.

إن قراءة ما كتبه في فقرة (لوسيان المزعوم ـ هـ. ص ١٤٤ ـ ١٤٥)، حيث يحضر حب النساء وحب الغلمان بالتناوب، ومن ثم تحدُّد طبيعة اللذة عند كل منهما تقودنا إلى النتيجة التي خلصنا إليها. ثمة إذاً مقاضاة لحقيقة الجنس نفسه، وفي الآن عينه بيان حول الجسد وما يجب أن يكون عليه، وهي دعوة لا تخلو من نسكية أو زهد مسيحي في مقاومة شراهة الجسد جنسياً، إنها عودة إلى نوع من الرهبنة ـ تجاه النساء تحديداً ـ لا سيما أنه عاش مرحلة ازدهار الجسد في تدفقه الشهوي في الجامعة، حيث كان يدرس فيها، وتناول في كتبه نماذج مختلفة من المجتمعات البشرية، ليكون (الانهمام بالذات) عصارة ما توصل إليه فكرياً!

هذه النقلة النوعية بالعودة إلى نظام بيولوجي مميز بجنسانية صاحبة ذكورية المنحى، تذكرنا مجدداً بكل النصوص الأسطورية أو الأدبيات الجنسانية التي تقيم فاصلاً نوعياً أو قيمياً بين الأنوثة والذكورة، ليغدو الجسد ممهوراً بخاتم التفاوت القيمي. أهي حركة إعادة إحياء لنهضة جديدة أم انتفاضة معرفية لا يمكن المصادرة عليها لما لها من مشروعية مساءلة ومداولة؟

ثمة تداخل بين مكونات الذاكرة القريبة والبعيدة، ولكن يستشف من كل رهان على

الذكوري أكثر من حقيقة جلية، وهي التشديد القيمي على الأصل الآدمي للإنسان (في البدء كان الإنسان آدم) وعلى تابعية المرأة له (إن حواء مخلوقة من آدم)، هكذا تقول وتنص الرواية التوراتية، ولكن هذه الرواية لا تقول إلاّ ما تناهى إليها حول كيفية الأصل الإنساني سابقاً في هيئة رجل، وبالتدريج، فقد حفلت النصوص التكوينية بسلسلة تدرجات بدأت بالأصل الألوهي للإنسان وانتهت بالأصل الترابي، وليس «جلجامش» سوى الدليل الأمثل على الحلقة الوسطى بين الحالتين، مع تغييب متعمد ومقصود لكل أصل يخص المرأة مستقلة، سوى تلك النصوص التي تحفل بالمرأة، وهي في هيئة الأم الكونية الكبرى، ثم جرى الانقلاب عليها، ليكون الرجل منجب المرأة لا العكس. ولسنا بصدد كيفية هذه التحولات، بقدر ما يهمنا في كل ذلك الموقف القيمي من الإنسان والرهان على الذكورة كعنصر معظم فيه.

كان ثمة خنوثة، هذه الجامعة بين البدايتين المذكرة والمؤنثة في كل واحد (وقد اعتبرت آلهة كثيرة حاملة للقوة المذكرة والمؤنثة، فهذا «هيرمافرديت» ابن «هرمس» و«أفروديت» في اليونان القديمة، وفي الهند القديمة الإله «ديتي» أو البقرة ـ الثور، أم وأبو جميع الآلهة الآخرين، وفي مصر القديمة يمثل الإله رع الذي جامع نفسه هاتين البدايتين (سقطت البذرة في فمي نفسه) وصورت مثل هذه الآلهة أحياناً بأجهزة تناسلية وعلامات جنسية مزدوجة «شيفا في الهند أو أفروديت الملتحية، واعتبر أسلاف الناس الأوائل في بعض الأساطير مزدوجي الجنس»[٥٣].

وفكرة الثنائية الجنسية موجودة في كل الثقافات القديمة (حتى في التوراة يتم خلق آدم بنفخة من فم الإله)، حيث يكتسب التراب المجبول كمادة لتكوين الجسد بعداً رَحْمياً، بينما (مريم) لاحقاً، تبرز بوصفها الرحم، والإخصاب يتم من الخارج، وهي في حقيقة أمرها استمرار لكل الصور الخاصة بفكرة الخنوثة أو ثنائية الجنس التي تملكت ذاكرة البشر الجمعية في أصقاع مختلفة من العالم. لكن لاحقاً ـ ومن الداخل ـ يجري التمييز بين المبدأين، والتركيز على مبدأ دون آخر بوصفه الأسمى والأعلى والأرقى، كما في حال الذكورة، حيث صار القضيب العنصر المعظم بامتياز، وكل إفصاح عنه وتضخيم له يعليان من أهمية الذكورة فيه. إن من يمتلك القضيب يمتلك سلطة، ولا يوجد في متناولنا من خلال الأدبيات الموجودة تلك التي يُفتخر بها من ينادي بالعكس، وهذا الرهان القضيبي شمل كل النصوص الأدبية والفلسفية وتجلى حتى في الرسوم والأغاني وبأشكال مختلفة. إن مالك القضيب لا ينافس، فالأب هو قضيب منتصب، خالق سواه

ويشعر الآخرين (سلالته) بسطوته (كما يستنتج من تحليلات فرويد)، والتمركز حوله يسم دراسات «لاكان» الفرويدي المجدد، ووصفت الحضارة الغربية وضمناً الأميركية بوصفها قضيبية بامتياز، كما يستنتج من كتابات «ماركيوز» والنجوم الكبار في السينما (الأميركية خصوصاً) استمرار لتلك الشخصيات الفنية الأسطورية التي رسمها «ميكيل أنجلو» وغيره، وهي في هيئة انتعاظ، وقد برز الأبطال في التاريخ القديم وحتى الأنبياء بوصفهم فحول الرجال، ما عدا المسيح الذي تبرز شخصيته غامضة من خلال سيرته الذاتية التي كتبها عنه سواه، ولكنه يظهر في سياق المدونات المسيحية منزوع القضيب، دون أن ننسى أنه يرتقي إلى مستوى السطوة القضيبية داخل الكنيسة، وقبله يمثل «يهوه» كل القوة القضيبية، وهكذا كان «سليمان وداود»، ولاحقاً كان «محمد» ومن أراد الاقتداء به.

وبالمقابل يُنزل بالفرج هذا الذي حوّر معنى إلى أدنى مستوى. إن الآخرين يعتبرون في هيئة أنثوية قابلين للاختراق.

وتشير مفاهيم عسكرية حربية مثل: الغزو والمداهمة والامتلاك، والفتح.. إلخ إلى معان لصيقة بالسيطرة الجنسية للرجل على المرأة. ثمة تاريخ سيئ بائس مشوّه لا يُحسد عليه يخص المرأة، دوّنه الرجل بالطبع، ثمة انزياحات لكلمات، وزحزحة لدلالات تمنح الذكورة كل الآفاق المستقبلية، وخاصيات السيطرة، وتعير الرجل ذخيرة حية من الكلمات التي تؤازره للإفصاح عن الممتلك لديه بوصفه مالك قضيب، وبوسعه استعماله في لغته ضد الآخر والنيل منه. هكذا يكتسب القضيب أخلاقية متعالية نافذة! فالذكر بوسعه الاعتزاز بقضيبه، أما الأنثى فمختلفة، وفي ضوء ذلك يسعى الذكر عند النيل من سواه بتحويله إلى مالك خاصية أنثوية بغية التحكم فيه، وليست كلمة (مسترجلة) سوى للذم، ذم التي تحاول الارتقاء بنوعها ودخول فئة غريبة عليها هي. وليس الإفصاح عن القضيب بكلمات ودلالات ورسوم ومنحوتات في أطر دينية إلاّ تعبيراً عن هذا المنحى، بحيث اعتبر المهبل ملتهماً للقضيب أثناء الجماع، وقبل ذلك يكون القضيب محوراً رئيساً للتعبير عن الود تجاه طرف من لدن سواه، لدى جماعات مختلفة[٥٤]. فالقضيب يظهر جامع ثقافة ومدشنها ومحركها في الصميم لا بل وموجه لاشعورها كذلك، فالقضيب يحتفى به وأما فرج المرأة فيغطى أو يحجب، كونه علامة دونية، ويشكل تحدياً

للذكورة. إنه خادم للقضيب كما يبدو ليس إلاّ! ولهذا يجري إقصاء كل ما يخص الفرج إلى منطقة الهامش، باعتباره عورة، والمرأة ذاتها تغدو هكذا مفهوماً فرجياً، إنها البعد الأنوثي وحقيقة فرجية (ملذية وإنجابية)، ولهذا قُيّدت المرأة كسلوك بمجموعة ضخمة من الأدبيات القامعة الذكورية، وجرى التكتم حول حقيقتها وتوليفها في صمت، حيث تتجلى جسداً مغلقاً صامتاً منزوع الحركة والضحك، مخلوقاً لرغبات الذكورة، يفتح ذكورياً، ويمهر بخاتم الذكورة. ولهذا تكبر المفارقة الكبرى في حقيقة ما يجري عندما تستخدم مفردات ذات مرجعية أنثوية بغية الطعن في الآخر، الذكر، أو المرأة بإعلامها بدونيتها المزعومة.

وهذا التوجه يمكن مقاربة الكثير من مكوناته في ثقافات مختلفة، وحتى في جذور ثقافة تعتد بعراقتها ونبل أصلها، أي الإنكليزية، فقد كانت كلمة لا شيء nothing في العامية الإليزابيثية تطلق على العضو الجنسي للأنثى، كما في صخب كثير من أجل لا شيء Much Ado about Nothing، ومن ثم فإن «لا شيء» بالنسبة لـ«هاملت» هو أن يرقد بين سيقان العذارى، لأن الأعضاء الجنسية للنساء في النظام البصري للتمثيل والرغبة «تمثيل الهلع من ألا يوجد شيء يرى»(٥٥).

أتُرانا نكون على حق إذا قلنا إن كل ما دوّن وكتب حتى الآن يشكل تحدياً ذكورياً للأنوثة بوصفها خطراً لا يني يتجدد، فلا بد من اليقظة وتجديد المواجهة لها باستمرار؟ لماذا هذا الرعب من الأنثى، هذا التحضير في إبرازها قابلة للطي والتحريف ومن ثم التحوير لتكون في مستوى المرغوب فيه ذكورياً؟

لماذا المفارقات في سياقات ثقافية وسلوكية مختلفة تتم بإحضار متقابلين: الذكوري والأنوثي؟ وكأن الحقيقة الموجهة في هذا الحيز هي الفعلية، وكأن الذاكرة المعمول بها هي ذاكرة ما جرى ويجري دون تحريف؟

إن الجسد الذي بُذل في تشويهه الكثير بخصوص الجنسانية، وعُتّم عليه في حقيقة ما يكونه ذكراً أم أنثى، سيظل هكذا لزمن طويل، مادامت اللغة تجعل العلاقات اللامتكافئة حقيقة ما يجب العمل به، وتبقى المرأة في حالة عماء مستمر!

الهوامش

(١) انظر: Michel Foucault, **Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir** (Éditions Gallimard), p. 16.
وانظر الترجمة العربية: **إرادة المعرفة**، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، ترجمة: جورج أبي صالح (مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٢).
(٢) انظر: **Revue (Le Nouvel Observateur)** hors, série, N. 36, 1999, p. 36.
(٣) ديورانت، **قصة الحضارة، نشأة الحضارة**، ج ١، م ١، ترجمة: محمد بدران، ص ٦٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٧) المصدر نفسه، المعطيات ذاتها.
(٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٩) انظر في المصدر نفسه، وبالتسلسل: ج ٢، م ١، ص ٩٨ ـ ٣٢ ـ ٢٣١. ج ١، م ١، ص ١٤٦. ج ٢، م ٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ـ ١٠٥ ـ ١٠٩.
(١٠) انظر المصدر نفسه، ج ٢، م ٢، ص ٥٢٠، و: ج ٣، م ٢، ص ٢٦، و: ج ٢، م ٣ ص ٣١٥. و: ج ٥، م ٤، ص ١٨٠، و: ج ١، م ٢، ص ٩٧، ص (١٥٧ ـ ٢٠٢ ـ ٢٨٠ ـ ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ـ ٣٦٢) وبالتسلسل، كما هي الفقرات المتسلسلة.
(١١) المصدر نفسه، وبالتسلسل كذلك: ج ٣، م ١، ص (١٧٤ ـ ١٧٥ ـ ١٧٤ ـ ١٨١ ـ ٢٢٣)، و: ج ٤ م ١، ص (٢٦٧ ـ ٢٦٨)، و: ج ٥، م ١، ص (٦٥ ـ ٦٦ ـ ٧٢).
(١٢) المصدر نفسه، ج ٥، م ١، ص ٧٢.
(١٣) كريمر، إينانا ودموزي: **طقوس الجنس المقدس عند السومريين**، ترجمة: نهاد خياطة، (سومر)، نيقوسيا ـ قبرص، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨٢.
(١٤) كريمر، صموئيل، **من ألواح سومر**، ترجمة: طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري، (دار مكتبة سور، حلب، د.ت.)، ص ٣٦٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
(١٧) كريمر، ص: **طقوس الجنس المقدس عند السومريين**، ص ٨٤.
(١٨) عبارة مأخوذة من «جورج باتاي» في: George Bataille, **La Litérature et le mal, Idées:** (Gallimard, Paris, 1975), p. 233.
(١٩) **طقوس الجنس المقدس**، المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.
(٢١) تناولت ذلك في كتابي، **الجنس في القرآن**، (شركة رياض الريّس، بيروت، لندن) ط ٢، ١٩٩٨.
(٢٢) انظر: بول فريشاور، **الجنس في العالم القديم**، ترجمة: فائق دحدوح، ج ١: **الحضارات الشرقية**، (دار الكندي، دمشق، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٢٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٦) انظر: فراس سواح، **كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش**، (العربي)، سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٠١.

(٢٧) انظر المصدر نفسه، هامش (١) ص ١٠١، رغم أن المؤلف يحدد الموقع بـ (أطراف معبد عشتار) وكل الذي يظهر هو ارتباط البغاء الذكري بالمعبد وفي خدمته. ويظهر في هذا السياق أن (سدوم) السيئة الذكر (دينياً) لم تتعرض للانفجار، للانهيار إلاّ لأنها سعت إلى التمرد على أعرافها حيث كان أهلها الذكور يمنحون أنفسهم للغرباء، لكنهم خالفوا ذلك مع (الزائرين) عندما أرادوا امتلاكهم جنسياً، ومن هنا كان (لوط) اسماً ودلالة! حيث تُختتم النهاية بموت زوجته، وهي تنظر خلفها فذابت كعمود من ملح! ويا لها من ميتة مؤلِّفة!

(٢٨) يسعى «سواح»: في ترجمته إلى تخفيف اللفظة الدالة على الجنس صراحة لوازع أخلاقي معاش، كما في عبارة (فتاة البهجة) وهي (البغي المقدسة) أو (مانحة المتعة المقدسة)، وهو يذكر أن البعض ترجم الشطر الأول من هذا البيت بشكل مختلف «افتحي ساقيك» «عرّضي فرجك»، **معوّق عن إيصال الفكرة**، مؤسسية.

(٢٩) وكذلك فإن (ينحني عليك) ليست سوى (يرقد عليك) كما ترجم «دحدوح» في (الجنس في العالم القديم)، ص ٧٤.

(٣٠) سواح، فراس: المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣١) Deleuze, Giles, **Logique du Sens,** (Les éditions de minuit, Paris, 1969), p. 308.

(٣٢) اعتمدنا على طبعة دار الكتاب المقدس في العالم العربي، **الإصحاحات** (١ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٧).

(٣٣) تناولت ذلك بالتفصيل في كتابي **المتعة المحظورة «الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب»** (منشورات رياض الريّس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، القسم الأول).

(٣٤) انظر: «رينيه جيرار» **العنف المقدس**، ترجمة جهاد هواش، عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٨١ ـ ٢٨٤.

(٣٥) كامبي، فيليب، **العشق الجنسي، والمقدس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢، ص. ص (٧١ ـ ٨٢ ـ ١١٨ ـ ١٢٠).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣٧) عدا ما ذكرناه من أمثلة في: **قصة الحضارة والجنس في العالم القديم**، وسواهما، انظر مثلاً: «جيمس فريزر» **أدونيس أو تموز**، ترجمة، جبرا إبراهيم جبرا، (المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ ص، ٣٢ ـ ٩٨)، و«فراس سواح»: **لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، (سومر، نيقوسيا، ط ١، ١٩٨٥)، قسم (عشتار البغي المقدسة)، ص ١٧٧، وما بعد).

(٣٨) كامبي، فيليب في: المصدر نفسه، ص (٢١٥ ـ ٢٢٠ ـ ٢٥١)، و **لغز عشتار**، المعطيات نفسها.

(٣٩) سواح، فراس: **لغز عشتار**، ص ١٩٠، ولدراسة هذه الجملة يمكن الرجوع إلى «فرهاد دفتري»: **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين**، ترجمة: سيف الدين القصير (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٣٧، وما بعد.

(٤٠) فاتسيايانا: **وجيز علم الجنس الهندي**، ترجمه عن الفرنسية: كاستون فاتول، (دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٤)، ومقدمة الكتاب لـ «كلود دوزون» والأرقام الموجودة بين الأقواس لاحقاً تشير إلى أرقام صفحات هذه الطبعة!

(٤١) النفزاوي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق جمال جمعة، منشورات رياض الريّس، قبرص، ط ١، ١٩٩٣، ص ٢٣، وكل الإحالات المرجعية لاحقاً تخص هذه الطبعة!

(٤٢) الغذّامي، عبد الله محمد، **ثقافة الوهم**، ٢: **مقاربات حول المرأة والجسد واللغة** (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، والإحالات المرجعية لاحقاً، تخص صفحات هذه الطبعة.

(٤٣) نشر عن شركة رياض الريّس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، قسم (الملذات الجنسية)، خاصة، ص ٣٥٥ وما بعد.
(٤٤) انظر ما كتبه حول ذلك «فوكو» في (تاريخ الجنسانية) بأجزائه الثلاثة، ومقدمة (الكاماسوترا) وما جاء في تقديم المحقق «جمال جمعة» لكتاب «النفزاوي» في طبعته المشار إليها!
(٤٥) الخطيبي، د. عبد الكبير، **الاسم العربي الجريح** (دار العود، بيروت، ط ١، ١٩٨٠) ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٤٧) ابن عربي، **نصوص الحكم**، تعليقات أبو العلا عفيفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت)، ١٩٦٦.
(٤٨) انظر المقال الممتع لمصطفى الحسناوي، (فتنة الأنثوي انطلاقاً من أقوال ابن عربي)، في **السفير الثقافي**، ٢١ ـ ١١ ١٩٩٧، ص ١٢.
(٤٩) فوكو، ميشيل: **استعمال اللذات**، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١٩٩١، ص ٢٥، وكل الإحالات المرجعية المسبوقة بحرف (س) تخص صفحات هذه الطبعة.
(٥٠) لا أسهب في هذه النقطة (اللواط) فقد تناولتها بتوسع في كتابي **المتعة المحظورة**، (منشورات رياض الريّس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠)، الفصل الأول **في تاريخ المتعة المحظورة**!
(٥١) العلاقة القائمة بين المتصوف أو التصوف وكل المفردات التي تخدم السلوك الجنسي من شهوة ونشوة وشبق ونعظ وإثارة متعة.. إلخ تحتاج إلى بحث مستقل، وفي سياق الثقافة العربية ـ الإسلامية، هذه التي مازالت يغيّب فيها الكثير من جوانبها وعناصرها المكونة، وخصوصاً في المجال القيمي والروحي والتعبدي، ويتطلب ذلك وقتاً آخر!
(٥٢) فوكو، ميشيل، **الانهمام بالذات**، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ٣١. والإحالات المرجعية المسبوقة بحرف (هـ) تخص الطبعة هذه لاحقاً!
(٥٣) كون، ا. س، **الجنس والثقافة**، ترجمة: د. منير شحود، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٤، وتبقى «مريم» شخصية منفردة في جمعها بين الإلهي والبشري، فعبر آدم كانت حواء، وعبرها فاعلان: فاعل فعال (هو الإله بنفحته المعروفة)، وفاعل منفعل، هو ابنها الذي اختلف حول حقيقة تكوينية عقائدياً وتاريخياً.. وتتطلب بحثاً مستقلاً هو ما سنقوم به لاحقاً!
(٥٤) المصدر نفسه ص ١٩ ـ ٢١.
(٥٥) انظر «إلين شوالتر»: أوفيليا: النساء والجنون ومسؤوليات النقد الأنثوي، في **مجلة القاهرة**، العدد (١٧٨ ـ ١٧٩)، ١٩٩٧، ص ٤٥.

الفصل الثاني

المعرفة
باعتبارها شبقاً

يجري كل ما نعرفه ونسعى إلى معرفته والوصول إليه في سياق الشهوة، والشهوة التي تمتلك الجسد وتستثيره تغدو شبقاً. ولذلك بوسعنا التحدث عن أنواع الشبقيات: شبقيات الطعام، أو الشراب، أو اللباس، أو المسكن.. ولكن هناك نوعاً آخر من الشبق Lubricité أو (Libido) يتجذر في كل ما ذكرناه ويتجاوزه أحياناً هو شبق المعرفة.

ويظل الإنسان ـ حتى الآن ـ الكائن الوحيد المسكون بالمعرفة باعتبارها شبقاً، وهي حالة تزداد قوة أو تقل مع استعداده للقيام بفعل ما، أو الرغبة في معرفة ما لا يعرفه. وما يؤكد ذلك حقاً تلك الاستثارة التي تتملك أحدهم وهو بصدد موضوع يهمه أو يتناوله من جوانب شتى، فثمة شبق هنا (شبق عقلي) يُغني حقيقة الجسد هذا الذي يميزنا عن الكائنات الأخرى، وبه وعبره نتواصل ونرسم عوالم، ونتخيل، ونتلذذ في تصوراتنا، لأن المعرفة هي التي تؤازرنا في كل ذلك.

والمتمعن في تاريخ بني البشر، يلاحظ أن المعرفة وقد سارت في مسلكين كانا يتداخلان ويبرزان أو يتقاطعان، أو يتضادان دون تعارض كلي وفي كل حالة كان هناك الجسد برموزه ودلالاته ومفاهيمه وتصوراته وعلاماته ومجازاته.. إلخ:

أ المعرفة التي كانت تسعى إلى مكاشفة الموجود، وامتلاك الأشياء بإطلاق أسماء عليها، وقد كان الجسد في هذا المنحى موضوعاً ثرّاً لتأملات وتكوينات هندسية جمالية وتوليفات أدبية وتوسلات صوفيانية وتحليلات وتأويلات فلسفية وسواها، حيث عرض للتصنيف والتوصيف والتسمية إلى درجة تعددية التسميات مقابل تعدد الوظائف وتنوع وضعياته، بكل ما كان يرافق هذا الإجراء من سعي حثيث وشبق معرفة بغية المزيد من الاكتشاف له.

ب المعرفة التي قُنّنت في فترات مختلفة: متباعدة أو متقاربة، معرفة زهدية، موجهة. وكان الجسد الموضوع الأكثر احتواء بهذا الإجراء، إذ كان على مفردات أو كلمات هي أسماء أو تسميات أن تتغيب أو تهمَّش أو تنسى تحت ضغوط مختلفة، وتتوجد كلمات أخرى ذات دلالات أخرى، وكانت أخلاقية الجسد هي المعنية بكل ما كان الجسد يتعرض له من سفور أو ضمور. لقد تكوّنت المعرفة في فضاء من التعرجات والالتفافات والصمت وأشكال التهديد المختلفة. لكن الجسد لم يتوقف، وإن بطل استعمال كلمات ورموز معينة، أو زيد منها. لقد استمر في حالتي المباح والمحظور معاً، كان ثمة ما يشار إليه أو يُمثَّل أو يتحدث باسمه وإن لم يسمَّ. ففي مجتمع ردعي العلامات، ممهور بأكثر من محظور، ومن آلية مراقبة مادية ومعنوية، يندفع الجسد ليعبّر عنه في العتمة، وفي الصمت وفي أحاديث السمر (وكأن الليل هو البوابة الكبرى لشبقيات الجسد الأثيرة لتنطلق نحو ما تبتغيه)، وهنا يأخذ الكلام منحى مختلفاً، إذ تنفتح أقنية الممنوع على أكثر من صعيد، ويبدأ فوران الجسد في شبق الكلمات ذات الرنين الخاص، والأصوات التي تتماوج بطرق مختلفة، وتُسمع نكات، ويطلق سراح أكثر النكات والتصورات بذاءة وفحشاً في مضمونها، وكأن مخلوقات أخرى هي التي تتحدث هنا مغايرة لحقيقة ما تعيشه خارجاً، بنوع من العنفوان.. فالجسد هو المفارق لنا حيث تُثقله باليجبيّات.

ولا تتوقف حدود الجسد عند هذه النقاط، إنما تتجاوزها، ويحلق بها في مآلات أخرى، من خلال طرز الثياب المعبرة عن المسكون داخله، أو الحركات المعبرة عنه سلباً أو إيجاباً، وبلاغة وقحة (إن جاز التعبير) من خلال الصور والأقوال والكلمات والصور المرسومة والمجسّمات المنفّذة بسرعة بكل ما تتضمنه من بذاءة وخرق القيم المتداولة، والخربشات، وهي كلمات وجمل ناقصة أو كتبت على عجل خوفاً أو تعبيراً عن كبت خفّف عنه..

إنه عالم الجسد هذا الذي نجزئه ونحيله إلى مقاطعات وأقاليم ونقاط ثابتة ومموهة، صريحة ومغيّب عليها. إن جسدنا يغدو غريمنا وخصمنا، وحليفنا وسميرنا، عدمنا ووجودنا، ولكنه يظل الآخر، فهو خارج سيطرتنا، حيث يعمل بآليات مختلفة، وبأنظمة حياة يصعب التحكم في مسارها أحياناً كثيرة، شبيه باللاشعور هذا الذي يكون شعوراً ولكنه ينسلخ عنا ويبقى داخلنا، لأن كل ما يعنينا ونتعرض له ونفاجأ به يأتي عبره. إنه قرين ما ليس معروفاً من قبلنا، ولكن لا يعني ذلك عدم وجوده. وفي هذا الحيّز يقيم مثقفو (الجسد) بكل تعارضاتهم وتشاكلاتهم ومواقعهم الفكرية. هل أطلْنا في ذكر المقصد من كل ما تقدم؟ هل وقعنا في مطب اللامقصود مما نحن بصدده؟

إنه حديث الممنوع في النصوص، عن المحظور الكامن في ما نحن نفكر فيه أو نعيشه، عن الجسد الذي نتقاسمه قيمياً عبر العصور! إن حديثنا عن الجسد هو تناولنا لكل ما يعنينا: سياسياً واجتماعياً وأدبياً واقتصادياً وتشريعياً وفقهياً وفنياً.. إلخ. فهو موضوعنا الذي يمتد فينا، وربما ننتسب إليه، نكون به وعبره. وهو خزاننا العدمي والوجودي يفرغ ويمتلئ، وأفقنا وقوة حجتنا، وهو ذاتنا التي بها نعرف، إنه مسقط معارفنا، وقمة لا بل سدرة منتهى تطلعاتنا، حدودنا وتيهنا وبوصلتنا ومنبرنا.. وهو نسيج رموز وعلامات وانقطاعات وتوترات وتواصلات: رحماننا وشيطاننا، رياؤنا وتقوانا، حشمتنا وعرينا الأنطولوجي، إلحادنا وإيماننا الديني أو مذهبنا الإلهي، بداوتنا أو صقيعنا ومدنيتنا وفردوس أحلامنا(١).. إلخ.

ولقد خضع لطرق كثيرة من الممانعة والمتابعة، من التنوير والتعتيم في آن، باسم الإله حورب، وباسم الشيطان تمّ تعنيفه.. ولم يتم ذلك إلاّ لأنه رغم محدودية ما يجلوه: وزناً وطولاً وعرضاً وعمقاً وتناهيه عمراً، يشكل فضاء لما لا يحدد ولا يسبر غوره، فأغواره وحُجبه كثيرة كثيفة، ويمتلك قابلية الاستيعاب وامتصاص ما يُعلَم به، وطرح ونبذ ما لا يُرى متوافقاً مع كينونته!

في هذه الشبكات الهائلة من التنويعات القيمية والتوصيفية أُلزم الجسد بأن يكون الوسيلة والهدف، هو ما ليس هو! ولعل المتمعن في بناه، وما يخص فاعليته وانفعاليته يلاحظ مدى التحجيم للكثير مما يخص نشاطه واستلهاماته في العصر الذي نعتبره حديثاً (وهل نحن نعيش حداثة هذا العصر وتفجره المعرفي، أو المعرفة في شبقية أبعادها؟). كم كتاباً

ألّف، أو بحثاً وضع حول ما يعتبر ممنوعاً الإفصاح عنه وهو يسمه ويوسمه؟ وما مدى تداول هذه الكتب والأبحاث في الساحة الثقافية العربية، والإسلامية معها؟ كيف يستقبل الحديث عن الجسد (الذي يميز الإنسان فقط) هنا وهناك؟ أليس الحفاظ على السر وكتمانه خصيصة متداولة تعني الجسد في أكثر نشاطاته حضوراً وفي عالم صمتي رهيب؟ لسنا بصدد جردة بالأعمال المذكورة، ولكننا طرحنا أسئلتنا في سياق البحث هذا، ولا يخفى على القارئ المهتم مدى فقر هذه الدراسات وبؤسها وشحّها ومحدوديتها. فكما تكون المتعة ممارسة في الصمت، وتطلب بالإشارات أو بالتلميح، وفي غفلة عن رقابات كثيرة، كذلك هي العتمة التي تقيم طويلاً في دهاليز وغرف خاصة وزوايا مموّهة ملحقة بالمكتبات، أوْ لها أسماء لا تشير إليها. والمتعة تقابل العتمة (كلمة سر صامتة).. إن النفاق الذي يعاش هنا وهناك والحشمة الممثّلة يعبّران عن وساعة المحظور فينا!

لقد قدمت الأدبيات العربية ـ الإسلامية كتباً متعددة الأهداف بخصوص موضوعة الجنس وأبعاده ومضامينه، كان ثمة إقبال على مثل هذا النوع من الكتب، كتب وجدت لها سوقاً رائجة على صعد شتى، قراء على أعلى المستويات، بل نتلمس في بنية هاتيك الكتب التأليفية حضور ذلك التجاوز الملموس من لدن فئات عديدة أو شرائح اجتماعية هنا وهناك. ولهذا نعثر ـ وبسهولة ـ على ذلك الثراء المعرفي في تفاصيل الجنسي، والمفردات المسكونة بحقيقته، وهي حقيقة وجدت أصداء لها من جهات عدة، ويمكن تحديد معالمها والتيارات المشاركة فيها ومؤثراتها من خلال ثقافات كثيرة: يونانية وهندية وفارسية وسواها. أما إذا أضفنا ما تمّ وضعه، أو تدوينه من كتب مستقلة، أو تخصيص فصول أو أبواب في كتب، أو ما جاء في تضاعيفها في أرجاء الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية، فسوف يتشكل لدينا كشكول ضخم موئله الجنسي بداية ونهاية. وعلينا ألا ننسى في هذا المضمار ما عبثت به يد الأقدار، أو جرت محاولات مضادة لإمحاء أكبر قدر ممكن من آثاره وتسفيهه، حيث تنوعت عصور وبرز كل عصر بأخلاقيات مختلفة، ورافقه أدب وفكر مختلفان على الصعيد الجنسي، كما سنرى. وعلى سبيل المثال فإن (لسان العرب) و(تاج العروس)، المعجمين اللغويين، يشكلان وحدهما مكتبة معرفية كاملة من حيث الكم الكبير لمجموعة الكلمات التي تغطي الجسد في وضعيات كثيرة، وإفرازاته، حيث باتت مغيّبة أو شبه مغيّبة.

والعجب العجاب أن الذين يتناولون مسائل من هذا النوع انطلاقاً من أرضيتها المعتقدية

والاجتماعية والفكرية، وتأثير البيئة والمناخ الإسلاميين فيها، وما كانته سابقاً (قبل مجيء الإسلام)، وحين تُقدم طروحات استكشافية لما كان سابقاً، تفصح عن غزارة الجنسي وتجذره في حياة العرب (شأنهم في ذلك شأن سواهم من الشعوب المجاورة) كما تطرقنا إلى ذلك سابقاً، وتظهر صدامية ومغايرة (ضدية) لحقيقة ما ضمّنه الإسلام في نصوصه الكبرى، توجّه تهم أقل ما يقال فيها هي أنها طهرانية، لا تقبل بما هو خارج مألوف أصحابها المعتقدي، وكأن تاريخ المنطقة مذ وجدت هو تاريخ الإسلام، كما يستخلص من وقع أحكامها، وتعطيلها لكل قراءة مغايرة، رغم وجود وثائق ومصادر تؤكد فاعلية هذه القراءة.. ومنها على سبيل المثال ما كتب عن كتابي (الجنس في القرآن) باعتباري خارج محيط الثقافة العربية ـ الإسلامية، وهي تعبير عن عقلية تآمرية عاجزة عن تقبل تعددية الآراء، ومن موقع عصامية ما يؤمن به (جهاديو) الثقافة تلك[٢]، رغم أن هذا الكتاب راج كثيراً وقيّم إيجابياً هنا وهناك[٣]، لكنه يبقى في سياق الممنوع الإفصاح عنه.

لقد وضعت كتب كثيرة ذات طابع عملي (تخديمي)، وأول ما يمكن تعليقه على كتب مختلفة في هذا المنحى، هو أن (مثقفيها) كانوا بموسوعيتهم السكسيولوجية بمثابة خبراء الجسد العملي، ومشرّحيه (أبقراطيي الشبق) من خلال ما نوّع من ضروب الجماع، والمفردات ذات الدلالات الثرة، فالحضارة التي عمت مساحات شاسعة وجد الجسد فيها فرصته العظمى ليتنامى إيروسياً. واللافت للنظر أن «صقر أبو فخر» يذكر أسماء عديدة تخص هذا المجال، دون أن يتساءل عن أرضيتها وهو يتعرض لكتابي ذلك. ومن هذه الكتب:

(جوامع اللذة) لـ «علي بن نصر الكاتب»
(نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب) لـ «السموأل بن يحيى المغربي»
(نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب) لـ «أحمد بن يوسف التيفاشي»
(نواخر الأيك في نوادر النيك) لـ «الإمام السيوطي»
(ارتياح الأرواح في آداب النكاح) لـ «مؤلف مجهول»
(رجوع الشيخ إلى صباه في القدرة على الباه) لـ «أحمد بن سلمان المشهور بابن كمال باشا التركي».

صحيح أن عناصر كثيرة (علماء بلغة ذلك العصر) ومن جنسيات مختلفة بلورت ثقافة

عريضة ثرة الجوانب والمضامين، ولكن يمكن اعتبار كل ما دوّن هنا نزيهاً (خدمة للمعرفة فقط) ولكن هذه هي حال الثقافة الأمبراطورية الطابع، فالاختلاف كان حقيقتها المبدعة. إن ما يعبر عنه بالتلميح أو بتحوير المعنى إشارة إلى ما يُستحى منه حيث يعتبر من أدبيات الحشمة، ولا يجوز التلفظ به، فيما بيننا هنا وهناك، ثم يعكف عليه وتتم تهجئته بنوع من الشبقية والإنعاظ الكاملين في أمكنة خاصة، كان يصرَّح به دون تردد. فالجسد هو مسكننا، وكل ما يستوطن الجسد هذا يستحق الوقوف عليه توضيحاً وتشريحاً وتبيان وظيفة. وأذكر هنا أن كتاب (تحفة العروس ومتعة النفوس) لـ «محمد بن أحمد التجاني» يشكل معجماً بارعاً يتضمن كل ما من شأنه إثارة فضول القارئ والباحث والناقد، حيث يقدم مشاهد كثيرة تتقدمها أقوال تحض على النكاح، وكيف يكون، ومتى، والعلاقة التي يجب أن تقوم بين الزوجين، ثم يضع مخططاً تشريحياً جمالياً وقيمياً لمكونات الجسد والملذات الكامنة فيها، وأوصافها، أي جغرافية جسدية كاملة، ثم ما يخص الجماع أو الوطء وصوره، وما يرتبط بالوطء من طرافة[٤].

ومن المعلوم أن هذه السياحة الجسدية، وفي نزوع جنساني، لا تستهدف الاستثارة الحسية فقط، إنما تنطلق من كون المعرفة شبقاً. فأن نتحدث عن الجنسي، وعما يتضمنه الجسد من متع ومفارقات ومسميات نتأفف أحياناً من ذكرها، هو في جلاء أمره تحقيق لمتعتين: متعة التخيل الخاص بمكونات الجسد، ومتعة إطلاق الأسماء، وهي بمثابة دليل شبقي بدوره. وكتاب كهذا لا يختصر ثقافة بأكملها بقدر ما يدشن لثقافة لها منحى مميز تخصصي داخل فضاء ثقافي متعدد الأبعاد.

أما كتاب (نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب)[٥] المذكور سالفاً، فهو يناطح السر، وأي سر هذا الذي يتجذر في عمق المجتمع، سر يشكل البوابة الكبرى التي تقودنا نحو أغوار فسيحة، وأجساد لها عوالمها، وسلوكيات اجتماعية لها مناخاتها ومتعها وشبقياتها، وشيئاً فشيئاً تنجلي العتمة بطبقاتها الكثيفة، ويغدو العنوان (نزهة) وما يلي الكلمة هذه، سياحة مغايرة لموضوع الكتاب الأول، فالكتاب يخاطب صاحب العقل الراجح، وينقل إليه ما لا يعلمه، فساكن العتمة هو عصي على الاكتشاف، إنه اكتشاف أركيولوجي لجسد في مقارعة ومداومة الممنوع، ولكنه ـ كما يظهر ـ يكافح دفاعاً عن نزوعه الشبقي. صحيح أن كلمة (نزهة) تشير إلى فضاء الممتع ولذة الانفتاح على الطليق، واستراحة الذهن، لكن الكلمة هاته تقدم الوجه الآخر لها، وهي تضم إليها الألباب،

فأصحاب العقول الراجحة هم الذين يمكنهم مقاربة ما يجري، مقاربة الشفاهي والمرئي. إن المواقعة مع تنويع اللذة وتجديد ميكانيزمها هي المخطط لها في الكتاب هذا، والمؤلف استخدم كل ذخيرته المعرفية (معرفته الشبقية) في استقصاء الآخر (الذي يقلّب الجسد في أوضاع مختلفة للتلذذ إثر ذلك دون أن يكون داعية).

بعد تعريف «جمال جمعة» لمفهوم الإيروتيكية عربياً (وهو نفسه محقق كتاب «الروض العاطر»)، وكيف كانت قبل الإسلام، ومن ثم التعريف بالمؤلف ـ يترك الكلام للمؤلف ـ أو يدع القارئ معه، حيث تأتي مقدمته بالحمدلة، وهذه سمة تجمع بين جلّ الكتب التي ألفت في هذا الشأن. الحمدلة تشريع مسبق لما يحق للجسد أن يقوم من جهة متنوعات رغباته وشهواته، وتعبير عن المعتم فيه، والصامت بداخله، حيث يستقر الشبقي الذي لا يغذيه القانوني، فالجسد يفيض بشهواته على القانوني، بمعنى أنه ولكي يترك توقيعه الأثري في الجسد الآخر الداخل معه في وضعية متعة واستمتاع، يظل أقوى من أن يتأطر، ومن ثم أكثر من حقيقة النظام الذي يأتيه من الخارج. بعد كل هذا تتسلسل أبواب كتابه، يستهل كتابه بالباب الأول وهو (في الصفع وما فيه من الفوائد والنفع) وهو يختص بالموضوع، أي كيفية حصول المتعة المتبادلة بين الأخوان والخلان وسواهم. الباب هذا بقدر ما يعبر عن قيميته بقدر ما يحرر الجسد من تزمته النازل فيه، ويرى في الصفع قابلية اختلاف جالبة للمتعة. ثم يأتي ببقية أبواب كتابه التي تظهر وجود عوالم بشرية فعلية وراءها، وأن الشبق لا يحدُّ في أشكاله:

الباب الثاني: في أصناف القوادين والقوادات وما جاء فيهم من نوادر وأشعار.
الباب الثالث: في شروط الزناة وعلامات القحاب.
الباب الرابع: في القحاب المبتذلات ونوادر أخبارهن وملح أشعارهن.
الباب الخامس: في نوادر أخبار الزناة وملح أشعارهم وحكاياتهم.
الباب السادس: في شروط اللاطة وعلامات المؤاجرين.
الباب السابع: في نوادر أخبار المرد المؤاجرين وملَح أشعارهم.
الباب الثامن: في نوادر اللاطة وملح أشعارهم.
الباب التاسع: في أدب الدبّ ونوادر أخباره وملح أشعاره.
الباب العاشر: في إتيان الإناث كما في الذكور وما قيل فيه من نوادر وأخبار وملح الأشعار.

الباب الحادي عشر: في أدب السحق والمساحقات ونوادر أخبارهن وملح الأشعار فيهن.
الباب الثاني عشر: في الخناث والمخنثين وما جاء فيهم من نوادر وأخبار وملح وأشعار.

هنا يكتمل كتاب «التيفاشي» في اثني عشر باباً، وكأن هذا العدد يفصح عن مفهوم تكاملي شبقي في حيز الممنوع والمشتهى.

إنه بقدر ما يستعرض يعبّر عن أخلاقيات مختلفة تتقاسم مجتمعها، عن أنظمة قيمية وأعراف وطقوس لا تحدد بما هو مشرّع له. فما في الجسد من اشتهاءات، وما يحركه من ردود أفعال وقوى ضاغطة يبث فيه رغبات رحّالة تطلب تروية في السر المبتكر والمموه! ربما كان هناك موقف سلبي من لدن البعض (هل أقول الكثيرين؟) انطلاقاً من أخلاقية الوقار القائمة تجاه مثل هذا الكتاب. لكن من المؤكد أنه يقرأ بشكل ما أو بآخر، فمؤلفه لم يتكره، بقدر ما سعى إلى مداهمة اليومي الذي يعاش في صمت. وهو يدرك حيوية الإشارات وما تقوله حركات جسدية معينة في سلوكها الشارعي أو ما وراء النقاب، أو خلف الشناشيل أحياناً، أو خلال السعال أو أصوات معينة، للوقوف عند مجتمع آخر له رموزه ودلالاته الوظيفية وأبعاده الحياتية المغايرة، مجتمع لا يمكن التقليل من أهميته، (ضحايا) الكتاب، وربما الذين انخرطوا في بناء مكوناته مجردون من السوية الاجتماعية الشائعة، إنهم يبدون كائنات أخرى، رغم تعايشها مع الآخرين الذين يبدون (طبيعيين؟) لكن لهم لغة خاصة، لغة إشارية تتطلب مراناً ودراية وألفة من نوع خاص. لذلك ثمة ما يستدعي مقاربة هذا العالم، وهاته اللغة، إنها أورفيوسية العالم السفلي، لكنها البحث عن رغبات مصادرة، والنيل من رموز قائمة ضاغطة، رغبات ضد رغبات، أو ممارسة عنف لئلا تستمر الضحية إلى درجة التصفية. وهذا الكتاب لم يكتب ليبقى في رهان فترة زمنية معينة، إنه يكلمنا ويلفت نظرنا إلى أن (في ما لا يوجد في كتاب) يوجد في كل وقت وفي كل مجتمع، فالإيروسية تضج بطرق شتى، والمعرفة لا حدود لها. هناك ما هو موجود في مجتمع برموزه ودلالاته المختلفة والمتجددة، وبقدر ما ينتشر من حظر ومنع وتقييد للجسد وافتتاناته، أي جعل الجسد أجساداً، فالجسد المحكوم بالقهر هو أول جسد عاص على قانونه.. «إن الجسد هو الحاضر ـ الغائب، إنه في آن واحد، محور أدراج الإنسان في نسيج العالم، والمرتكز الذي لا بد منه لكل الممارسات الاجتماعية، إنه لا يوجد في وعي الشخص إلاّ في اللحظات التي يكف فيها عن القيام بوظائفه المعتادة، عندما يختفي روتين الحياة اليومية، أو عندما ينقطع «صمت الأعضاء»[٦].

ويبقى (الروض العاطر في نزهة الخاطر) لـ «الشيخ النفزاوي» ذا مسار مختلف عن سابقيه، ولكنه ينطلق من أرضية الجنس وكيف يكتسب أبعاداً ثقافية، بمعنى كيف ينتظم الجنس في ممارسات جنسانية، تتفاوت فيه الذكورة والأنوثة قيمة. (الروض العاطر) ينفتح على مشهيات الجسدي النكاحي، وما يعمق ملذاته بوصف هذه قهراً للمادي ونيلاً لما وراء الجسدي، وبقدر ما يتحول العطر إلى مادة أثيرية تستثير، بقدر ما يغدو الخاطر متجاوباً معه مندمجاً بروحه، وقد توقفنا عنده سابقاً.

إن المتمعن في الأدبيات العربية ـ الإسلامية، كما قلت يلاحظ ذلك الثراء الهائل في المدوّنات التي تخص الجسد في المعتبر ممنوعاً، تُرى هل كان أولئك آبقين، منحلّين أخلاقياً، فوضويي مجتمعهم، عناصر شغب فيه؟ ثمة ما هو أبعد من هذا وذاك. ثمة حياة ترتسم خارج الأسوار، لقد كان مجتمعهم (مجتمع الذين يقدمون لنا نصوصاً يُمنع تداولها اليوم هنا وهناك، وتُقرأ في السر) قادراً على تشكيل المتناقضات، والتعايش فيما بينها، كان الجسد يعيش رغباته القولية والمتعية، عبر أقنية مختلفة: مكشوفة وخفية، وكان الكلام يتخذ صفة دلالية تعبيراً عن هواميات تتسلق رصانة المجتمع، وإفصاحاً عن إرادة حياة عنيدة يُجاهر بها، ويدوّن المحظور، كما وصلنا، وها نحن نتواصل معه، وها نحن نقيم مقارنة سريعة ـ كما هو معتاد ـ في حالة قراءته شعراً أو نثراً، بين ما عبّر عنه ونقله إلينا، وما نسمع به ونقرأ عنه في صفحة (حوادث) أو في كتب من نوع (جرائم جنسية) أو (فضائحيات).. إلخ. اللغة مختلفة فقط، والزمن قائم فينا، والمغاير فينا، ما نلبسه ونأكله بطرز مختلفة، وما نركبه، ولكن رغبات الجسد لم تنعدم، ربما تزيد أو تنقص. والذي يفتح ملفات شرطة الأخلاق، والأمن الجنائي، وما يسمع به ويلاحظه سوف تتجلى له مصداقية ذلك! فمن وجهة نظر علم النفس الجنائي أو شرطة الأخلاق (في مجتمع يدّعي المحافظة) يعتبر شاعر نحرير هو «أبو نواس» أكبر مجرم ومحكوماً بالشذوذ في مجتمعه. ولكنه لم يكن كذلك في مجتمعه ـ فإذا أردنا تقييم الأخلاقي وقتذاك من خلاله، فسوف نجد أن أغلب من عاشوا حينذاك هم منحرفون. وما يجدر ذكره هو أن أخلاقية الذكورة تلعب دوراً كبيراً في ترويج تهم دون أخرى، وفي حراسة قيم وممانعة سواها:

أ إن أبا نواس عنصر ذكري، واعتباره مثلياً فيه ما يشين ويهين الأخلاقية المذكورة، دون دراسة الأرضية التي ينطلق منها شاعرنا الفذ ـ بحق ـ. إن مجموعة من

أشعاره في (الفكاهة والايتناس في مجون أبي نواس)[٧] تعطينا تصوراً عميقاً عن ذلك.

ب ولأنه يشكل تحدياً لما هو مؤسساتي، إنه يقول سراً، ينزع عنه حياءه المزيف، يجرده من حشمته المحروسة، يفصح عن العطب في المعنى القائم، في مجتمع شهد تزاحم أجساد وسلعنتها من جنسيات مختلفة. ولذلك غدت الإيروسية بدورها سوقية. وفي اعتقادي أن الكثير من الآثار الدالة على المثْلي، والخاصة برغبات الجسد المعتبرة ممنوعاً الإفصاح عنها قد امّحت، أو شوهت، وخصوصاً إذا كانت ترتبط بأسماء ذات مكانة تاريخية وأدبية، أو لأن ما قيل لا يستساغ اليوم، أو يرفض بدافع الطهرانية.

نجد مثلاً أن محقق ديوان (الصاحب بن عباد) يقول في نهاية الديوان هذا: «وبقيت له أبيات متفرقة أعرضنا عن إثباتها لما تضمنته من فحش وبذاءة وإسفاف»[٨]، وهذا ينطبق على محقق كتاب (الروضة الفيحاء في تواريخ النساء)[٩]، وكتب كثيرة تراثية عندما نجري مقارنة بين طبعة وأخرى للكتاب الواحد نفسه، عندما ينفتح على ثغور تمنح المكبوت فرصة للتعبير عن نفسه. وربما لا نستطيع المقارنة بين ما كان يجري في عصور سابقة مميزة (العصر العباسي الأول خصوصاً) حيث شهد الجسد بكل ما تعنيه كلمة الشهوة من انفتاح على الذات والمكاشفة دون حرج، وعصرنا، بشأن ما نحن بصدده، كأن نعتبر الذين عاشوا زمنذاك أكثر جرأة منا في مناورة الواقع وصياغة الكلمة، ونحن أكثر جبْناً بالمقابل. إن تاريخ الجسد هو تاريخ مجتمعه، فهو في عمائه وانضباطه، في فنونه وظنونه، في المعتبر مجوناً والمعتبر وقاراً، يقول تاريخه المجتمعي، نظامه الذي يقود ويأمر وينهى، يلغي ويؤسس.. وليس من المعقول في ضوء ما نعيشه من تقنيات اتصال وتراكم معلوماتي وانفجار معارف، وتداخل مناهج، وحتى انفتاح آداب على بعضها بعضاً، ومعرفة أكثر للأجساد في انتماءاتها الجنسية، وتداول أشرطة الفيديو، وما تعرضه الأقنية التلفزيونية اليوم من صور مثيرة، أن ما نحن فيه يشير إلى تخلفنا وإلى انسلاخنا عن جسدنا الأثير والمثير.

أن نعاني من بؤس كتابي، وعجز عن الكتابة في موضوعات تمسنا في الصميم وتعري الجسد في طيّاته وتنزعه عن حجبه، وتقدم صوراً كاشفة عما آل إليه اليوم. لا يرجع كل

ذلك إلى تراجع الطاقات وضمورها، إنما إلى عدم توافر الإمكانات، والمجال المساعد على ذلك. ثمة غنى لا يمكن حصر ميكانيزمه، في السلوكيات الجسدية بخصوص الممنوع (على صعد شتى) إذا رمنا معرفة ما يجري في المغيب، لكن ما يعاش، وعلى أعلى المستويات، لا يدع مجالاً للتصوير أو التعبير عنه، لقد غدا الجسد مسخراً لخدمة أهداف أو غايات ذات توجهات ردعية مسيّسة. وصار الممنوع متاجراً به هنا وهناك لجعل المصرّح به أكثر خضوعاً عنفياً لأصحاب القرار في المجتمع!

الشبق المتنامي:

يبدو أننا لم نخرج من الفردوس تحت اسم (عقوبة خطيئة إلهية) لم نطرد منه، إنما خرجنا منه لندخل جسدنا، لنقيم فيه، ونعرفه. وما يعزّز ذلك هو أن المعرفة والشبق تداخلا لحظة الخروج، وأعطي لذلك تاريخ مقدس (لقاء آدم وحواء على جبل عرفات)، وليس (عرفات) ككلمة سوى معرفة الجسد ومعرفة ما يتجاوز الجسد، ولعل في (عرف) كون الشبق عبر (افترع)، وهذا يعني أننا لا نرتقي إلاّ عبر سلسلة خطيئات، وهي في حقيقتها منعطفاتنا الجسدية الكبرى في مختلف وضعياتها ونشاطاتها. وكأن البوح بذلك، وتسمية العضو اللصيق بـ (سقطة) إلهية المصدر، أو خطيئة باسمه، كافيان لتجديد الخطيئة واللعنة، وربما كان ذلك في اللاشعور، حيث منافذ الجسد وما ينشط الجسد مداخل شيطانية لا بد من التكتم عليها، أو العمل بعد بسملة.

ويبدو أن هذين: المنع والتنبيه قد دخلا ضمن آلية العقل الضابطة للجسد تدريجياً، وها نحن نعاني من شح وضحالة في الكتابات التي تخص الجسد، إن كل ما يوضع: شعراً أو نثراً ضمن المحظور ويتداول يقيّم سلباً، بوصفه حالة تهديد للقيم السائدة. ولهذا فإن المؤلفات الخاصة بالجنس، أو بالجسد في أنشطته التي يتحدث فيها علناً، لها سوق رائجة، إنها تلقى رواجاً، ورغبات تلهث خلفها. فكل قراءة هي بمثابة مواقعة متخيلة، أو ربما سببت إنعاظاً أو شبقاً، ولكن الويل لمن يحمل كتاباً من النوع المذكور، ويتكرر ذلك معه مهما كانت صفته، وطبيعة عمله. إن صفة الشذوذ هي أبسط تهمة توجّه إليه، وهذا لا يرجع إلى الكتاب الذي يحمله بالدرجة الأولى، وإنما إلى كونه يحمله معه دون اعتبار الشعور العام ـ كما يقال ـ إنه بذلك يتحدى عُرْفاً، وينتهك محظوراً، وفي العمق لأنه يستثير الآخرين: ذكوراً وإناثاً، وكأنه يمتلك معرفة تساعده في استجلاء أي شخصية (مهما كان جنسها أو مهنتها)، فالمعرفة هي حالة تعرية لجملة أجساد مرصودة،

وكأن الآخرين يغدون في حكم المكشوف في مرآته، وهو في هذه الحالة يقترف إثماً ويرتكب جريمة، ولا بد في هذه الحالة من إقصائه، فأن تعرف أكثر هو أن تزيد من شبقك الروحي، هو أن توسع حدود معارفك، ولهذا فإن الآخرين في هذه الحالة، لا ينبذون قارئ كتب الجنس، أو الجسد في سلوكه (اللامكشوف) أحياناً، وإنما يتحصنون داخل أقنعتهم، رافضين نزعها، فالمعرفة إذاً هي مغامرة شيطانية، كل المغامرين الذين ثاروا على السائد في مجتمعاتهم اعتبروا حلفاء الشيطان بامتياز.

ومن هنا يتشكل سبب ندرة الكتابات التي تتناول الجسد في الحيز المذكور، أولاً لأن الباحث هنا يعرض نفسه لمخاطر لا يدرك أبعادها، وعواقب قد تكون وخيمة (إلى درجة الدعوة إلى قتله)، ولأن المجتمع نفسه يقيم أوْده على المكبوت والمحظور.

في هذا السياق تظهر الأهمية الكبرى لكتاب (الاسم العربي الجريح) لـ «عبد الكبير الخطيبي» وهو يتصدى للمحظور الذي يعني الجسد حين مواقعته من قُبل ومن دبر، وكتابته خرائطية، دَغْلية، صادقة، وقحة، ولكنه ظهر بعيداً، فقد طبع بالفرنسية، وبعد ذلك ترجم إلى العربية، ولعل عنوانه وحده كافٍ ليشي بما هو مقصود. فالاسم والوسم والوشم في فئة معرفية واحدة والعربي صفة له، وتكون كلمة الجريح ذات دلالة أعمق، فهي تفصح عن كارثية الاسم، عن مأزق الجسد الذي يدرسه، عن مكبوته الموشك على الانفجار، من خلال ما يكون الجسد، وما يتلبسه ترميزاً ووشماً، ويعنيه أدباً وأمثالاً وسواهما! لنتابع بوذية الكتابة عند المؤلف وكيف يحرك الكلمة ويحلها في مواقع جديدة، يفجر فيها الراقد، ويظهر المغيب «إن قاعدة النكاح تتبع إيقاعاً مقدساً، واللواط ـ حسب رأي الفقهاء ـ شر، لأن الشرج مسكن الشيطان. سيقال إن كلام جابر هو مجرد خرافة ولكن لهذا الفهم في نهاية المطاف أصولاً أسطورية، وينبغي ألا ننسى أن بعض المحرمات الجنسية التي حلّلها فرويد لا تتعلق بغير حديث أسطوري (أوديب مثلاً)، ومن العادة الإسلامية المأثورة مصاحبة الجماع بالكلام الإلهي، والنطق في البدء بجملة «بسم الله».. إن قراءة القرآن، حسب الشيخ النفزاوي مهيئة للجماع، وقد منح الله الشبق للبشر مرتين، مرة بقوله، ومرة بالقاعدة التقنية وقاعدة العادة التي بواسطتها يجد كل عضو من أعضاء الجسم وظيفته في الجماع»[١٠].

هذا الكلام يستحق كلاماً يعمق فيه، إنه كلام يصدم الذوق الجماعي الثكني، يرجّ واعية

الجمهور المتحركة في اتجاه واحد، التركيز على النكاح بالشكل المذكور هو إفصاح عن المراهَن عليه عبره. فالنكاح سنّة أمة الرسول، سنته، إنه طريق سالك يشجع على السير فيه، لكن ثمة طقوسية مقدَّسة، والقداسة تخص الأنثوي، إنها (قاديشو)، فالمرأة والطبيعة تتداخلان وتتشاركان في وحدة الخصب، ولهذا يتطلب التعامل معها (نكاحاً) توازناً هو الإيقاع الذي يحيل الجسد إلى صحوة شبقية، وهذا لا يشمل اللواط، فاللواط مواقعة الذات، ارتحال المثيل الذي ينبئ بالدمار والهلاك والتفكك، ولا بد من تلبيس الدبر إبليسياً، فالدبر بؤرة شيطانية، لأنها استبدال تدميري (ثاناتوسي) للمرغوب فيه، لموضع النكاح الفعلي. الشيطان أكثر من حالة ترميز هنا، إنه عنف متشظٍّ مهلك للجسد حين يستجيب له. وإذا كان الشرج مسكن الشيطان، فهذا يعني أن الفرج مضاد له أي رحماني (والرحمن لصيق بالرحم، والحرم) ولكن شريطة الولوج عليه فيه بالبسملة، وفي هذه الحالة تغدو الكلمة (التعويذة أو البسملة) السابقة على الجماع مواقعة أخرى، نعظاً، أو شبقاً، تهييجاً فمَوياً عبر اللسان، ومن جهة أخرى ثمة شبق آخر مزدوج بدوره: شبق تخيلي، وشبق موجه صوب الفرج بنوع من الجهادية المباركة.

وعلى هذا الصعيد يغدو الجسد في كليته جماعياً، منتعظاً، وتشمل اللذة الجسد عموماً، ولهذا لم يبتعد «النفزاوي» كما يذكر «الخطيبي» قوله في علاقة الجماع بالقرآن، عن حقيقة ما يكونه ويؤول إليه الجسد، فالجسد هذا مادة مجبولة بالنَفَس الإلهي، مادة مسكونة بالشبق الرحماني والشيطاني، والقرآن عند الاستعانة به هو الذي يؤمّ المادة تلك، ومن ناحية ثانية يغدو الكلام الإلهي نفسه ممارسة شبقية، كون القرآن كلاماً إلهياً إيقاعه الكوني الشهوي في الجسد الذي ينشحن شبقاً باستدعاء كلامه! إنه قول لا يعنى به إلاّ لأن الكتابة ترتسم في عالم شبقي، وعندما نعلم بخاصية الشهوة المحركة للكوني في مضمونها الروحي، وما نلاحظه جيداً في ما تقدم، هو في قراءة المؤلف لدلالة غشاء المهبل، فـ «هو الذي تريد الشهوة اختراقه، وثقبه بالعنف الذي هو (في الوقت نفسه) الحب والقتل أو بينهما. إن تحقق أحدهما يعدم معنى وجود غشاء المهبل»[١١].

ثمة علاقة فاصلة بين الحالة الأولى حيث الجسد كما هو دون أن يمس، والحالة الثانية بعد اختراقه، يتدخل الحب هنا، أو القتل، وكل منهما يحل محل الآخر، وغشاء المهبل يرتقي إلى مستوى الدلالة، الحد الفاصل بين عالم خارجي يبقي المرء منزوع الشهوة غريبها، وعالم داخلي يهرق دماً ليؤسس لشهوة، فالدم هنا أمضاء مشتركة بين اثنين

لزرع نطفة، فهل معنى ذلك أن الجسد الأنثوي يكتسب صيغة النص الكريم الذي تقام العلاقة معه بعنف طقوسي مبذول من الاثنين؟

ولعل الحديث عن (بلاغة الجماع) هو الذي يكتسب قيمته الميثولوجية والأنثروبولوجية، بلاغة الجماع تقوم على ركيزتي الأنا ـ الآخر: «إن القرآن إذاً، هذا الكلام الشعائري الفاتح للشهية، إنه وسيلة الجماع. فالنص يعلن عن الجماع، والجماع يشوه ويزوبع الكلمات وتفريعاتها. وفي هذا الطفو ينطلق النص الشبقي لشيخنا كطاهر مذهل..»[١٢].

ربما وُجد تعدٍّ على الكلام الإلهي، تشويه لحقيقته وهو يُستحضر في حيز الشهوة الجسدية، في الممارسة النكاحية، وكأن هناك نزعاً للميتافيزيقا فيه، أو تجريداً له من جذور تعاليه، ولكن هذا تأويل فرضي. فالقرآن في تلاوته يهدف بالمرء إلى تحقيق ما يتجاوزه. قارئ القرآن هو كائن مفارق لجسديته وإن تمَّ ذلك عبر جسده. إنه شبيه إلهي في الحالة هذه، من يقرأ القرآن يستعيد خاصية الخلق الإلهية، خصوصاً عندما يكون في مواقعة جسدية، ليتكامل جسدان في لذة مشتركة. والله نفسه حاضر في المشاركة الإثنينية، مادام النكاح في أساسه ديمومة حياة وممارسة شهوية لخلق كائن مشترك. الكلمات المقتبسة وهي محددة ممهورة بالإلهي تؤكد الحضور الإلهي في الخلق المشترك، إن الله غائب ـ حاضر فينا باستمرار. نحن في وضع تأويلي يجب ألا يُقرأ في ظاهره خشية تحريف لمعنى، وتحوير لعلاقة، فالبنية القرآنية اقتصاد لامتناه من الشهوات التي تتخلل الجسد وتتجاوزه، والذين يشعرون بعلاقة جذب في قراءة القرآن، يدركون هذه الحقيقة، و«الخطيبي» يحيل كتاب «النفزاوي» إلى روض مختلف مرسوم بالعلاقات الإلهية، يمنحه حضوراً معاصراً لنا حين قراءته.

ليس هناك نص موازٍ لنص «الخطيبي» المحال عليه: جرأة وإضاءة لعالم يتبدى متعدد الطيات متداخل الإيقاعات. إنه نص مهاجر بامتياز، نص يجد مكانه في عالم بعيد عنا، حيث يتحدث بلغة لا تُعطى قيمة قدسية كلغته، هي اللغة الفرنسية، وكأن اللغة الأخرى هنا لها فضيلتها الفذة، فقد استطاعت منح اللغة الأولى صفة بقاء في انتظار فرصة الظهور، وها نحن نتفاعل معها، ونحنُّ إلى جدتها الأولى عندما تحركت عربياً وتموّهت خارجاً، لتعبر عن عنف ضاغط يحيل كتابة كهذه إلى فاعلية تجديف، إلى هرطقة. وهكذا يكون كل نص يلبس قناعاً، ويحمل هوية أخرى، ليفصح عن نفسه لاحقاً وربما

بعد طول انتظار! ولأن الجسد يحاط بالتابوات حيث الخوف منه لا عليه يزداد، فإن جمهرة أخرى من المفردات تبدأ بالإفصاح عن تداولها ورواجها أو حضورها: الهمس والوشوشة والغمز واللمز والمناورة والاستعارة والعود المستمر إلى سرد أخبار وحكايا الجنس وما لا يقال إلاّ في صمت.. وكل ذلك يعبر عن طهرانية تنفسية وتقيات تتبدى قاهرة، ووراء كل مفردة من النوع المذكور ثمة قصص ووقائع ومآس ورغبات تترجم في سلوكيات مواربة أو متع مشوهة تعلن عن ذاتها باستحياء وأحياناً بنوع من الاحتجاج أو وقع الصدمة أو بدون توقع.

وتصادف هنا وهناك بين الفينة والأخرى عبارات أو نصوصاً مقتضبة أو كاملة ولكنها لا تخفي بلاغة الاستعارة فيها، وهي تجعل الجسد موضوعاً لها، بحيث يتلمس فيها مدى الضغط الذي يتمثله، وفاعلية العنف المبثوثة في إهاب كل كلمة في النص. وبالمقابل يتأكد لك، للقارئ استنتاجاً أو استقراء بعد توقع رد الفعل المتخيل لدى كتّابها، معاناتهم، زواريب تصوراتهم، المسارات التي تخيلوها وقد حرّكت عبرها نصوصهم تلك، ونزعت عنها أرديتها وأقنعتها، حتى وإن بدت شفّافة أو جلية بما ترمي إليه، والتفسيرات التي تتعقبها وترادفها والتأويلات التي تتصيد مضامينها وترغمها على إبراز ما لا يوجد فيها، بنوع من الاعتراف القسري، أو تلبيس إبليس بما ليس فيه، وما يتشكل إثر ذلك من نصوص مقاضاة استحواذية، استذئابية (أوليس المستثار بعنف ضد مصدر ما، موضوع ما، مصاباً بحالة استذئاب حيث يوحي بوجود قوة تنهشه من الداخل تعديه وتحيله إلى مشروع عنف استذئابي موجه نحو كل نص محدد من النوع المذكور، فيستثير غيره (قراء آخرين) ليكونوا مثله؟)، لا تعود النصوص الأولى قادرة على تبرير ما تعنيه أو تقديم نفسها منزوعة التهمة، إذ تغدو سامة مسمومة، خطرة، مهدَّدة، وبالتالي تخضع لأكثر من مراقبة من قبل من تركوا إمضاءاتهم عليها بنوع من الوسم الذي يحذر من الاقتراب من الموسوم... إلخ. ولكن هل يتوقف عن أن يكون سراً، هل ينهي وجوده، حقيقة ما يخفيه، ما أوجده، أبوته، سلالته، تاريخه المقصي، ضحاياه، وجلاديه، براءته، جرمه المزعوم..؟ اللغة تمارس هنا استراتيجياتها العظمى، تنفتح على إيقاعات أخرى، أسماء حركية، أساليب مبتكرة للإرشاد إلى مكان السر الفعلي، إلى الدهاليز التي تقود إلى هاوية موقعة، تواقيع لا تتشابه، إحالات رمزية. ففي مجتمع (مغطَّس) بالعنف المصاحب لما تقدم كل معرفة فعلية تحث على دراسة الجسد، على الربط بين الكلمات والأشياء دون رتوش، تسعى إلى أمثلة، وسائط هي أقوال مقتبسة، لغة لا تتحرك في

مسار محدد، خطابات لا تتحدد مواقعها بدقة، قناصية على أكثر من صعيد، إنها معرفة شبقية حيث تتملك صاحبها، رغبات تعترض على بقاء الجسد منزوع المعرفة، مجهول التكوين.

يتجلى ذلك حين تكون الجنسانية في أكثر صورها سفوراً، وتظهر الذكورة، والأنوثة، في وضعيات صراعية، وما يسمى الجسد في سلوكيات مختلفة: استحيائية، مخجلة ـ كما يزعم ـ أو تخدش الحياء هنا وهناك، استفزازية، سفيهة، تنزع عن الجسد الأفلاطوني، الطهراني، المشيخي (حيث يدّعي العفة أمام الملأ باستمرار هنا) كل ما يكشف عن فوضى رغباته، شبقه الفعلي، وتكون معركة الألقاب والوجاهات والمهمشين ومجهولي الكينونة والمعتم عليهم شرسة، ويبرز التفاوت القيمي على أشده، معبراً عن عنف ما يكونه الواقع حقيقة. تكبر المسافة بين الأنا ـ الآخر، الذات ـ الموضوع، الحاضر ـ الغائب، الأليف ـ الوحشي، المعلوم ـ المجهول، المعرفة ـ النكرة... إلخ، الذكورة في أوج فاعلياتها الحميوية والدفاعية تتجلى في الحالة الأولى، والأنوثة يتم إقصاؤها إلى الطرف الثاني. ومن جهة أخرى، يغدو كل نص خارج رغبات الطرف الأول حتى لو كان بتوقيع المنتمي مزحزحاً عن موقعه، فيُلبّس لبوس الطرف الآخر، هجّنته، فتنته. الكتابة الذكورية المنافحة بكل مستوياتها التي تعتمد عنصرية الانتماء الجنسي (تُجَنْدر) الأجساد، حيث تجعل الأنثى نوعاً (جندر) لاحقاً، تطفلياً، هادماً للذات الذكرية، تقيم في النهار، في الوضوح في ألفة الإشارات المزعومة في لغة مميّزة بقواعدها، تهتم بالأنثى كموضوع، كإغراء يسيطر عليه باستدعاء المؤلّه/ الإلهي «ولكن النظام النهاري الصرف للتخيل لا يقيم اعتباراً للإغراءات الأنثوية ولا يهتم بذلك الوجه الزمني الذي تضيئه بسمة أنثى»(١٣) ثمة خوف ميثولوجي من الوجه ذاك، ولهذا يُطالب باستمرار بضرورة حجبه، جعله وراء نقاب، إخفائه ولو جزئياً: الفم خصوصاً، لأن تدويره، أو شكله تذكير بالفم الآخر، بالفرج ـ كما يبدو. العين ليست بعيدة عن الفم، هي بدورها فم، فم مضيء غوري بحري، هاويتي، شبقي شيطاني، ميدوزي ـ كما يزعم ـ ولهذا تطالب بتضليلها بشكل ما، يجعلها في حالة إغلاق أو ناظرة إلى الأسفل، حتى لا تكون في مستوى الرجل، ليفتتن بها، إنها حالة الخوف من الافتتان الكامن فيه، من ثوران الشبقيات القارة فيه. أن يكون الوجه خلف الرجل، في صحبته كمتراس له، دفاعي، إنذاري، حتى لا يستفرد به، فالليل لا يخفي الأشياء فقط، بقدر ما يجعل الحدود فيما بينها ممحوة، متداخلة، والشبق الكامن يتحرك، إنها دلالة القضيب(١٤) إذاً، سفوره، بروزه، اعتداد

صاحبه به حيث يعتقد أن رجولته مساوية له، صراحته، مقابل دلالة الفرج الذي يتجه صوب الداخل، صوب القاع، وهنا تختلف الدلالات وتكتسب الأشياء بهما صفات متعارضة، متصارعة.

أ فمن خلال ما يكتب من أدبيات ذكورة، يلاحظ أن ما يحرك الذكري هو حرصه الشديد على نفسه، افتخاره بما هو فيه. وهنا يظهر خوفه، إن ذَكَره مجال خوفه، الخوف من الاقتلاع، من البتر، من الإخصاء، من أن يكون مدخلاً لقهره، علامة موته، وقد تعذب كثيراً عن طريقه، وهو في موقفه من الأنثى يعتقد أنه ينسكن في (عالم) غير مأهول، أو يجيّش بما يدمره، حيث يقرّبه تشبيهاً من جائع لا يشبع، وكائن لا يروّض، كائن مجهول الاسم ولكنه ذو نسب شيطاني. ولهذا يعوذل ويبسمل، خوفاً من ابتلاع قضيبه.

ب ومن خلال ما يقال ويدوّن من نصوص وأمثال ذكورة، يظهر فرج المرأة عصياً على الامتلاك، إنه لا يُقبض عليه، فهو ينزع نحو الداخل، وكأنه في حالة تحصن، لا يبرز، بقدر ما يتعمق، أو يتوسع، ظلامي، استهلاكي، ثابت في هيئته، ولهذا يُتصوّر فاعل فتنة مميتاً، وربما وجدت الرغبة لدى كثيرين بالكتابة في المجال الجسدي، ولكن تصور ما يلي ذلك هو الذي يعيق تحقيقها، ثمة رادع ذاتي، مانع للكتابة، سواء بعدم إيجاد المنبر المناسب (مجلة، أو صحيفة تمتلك الجرأة على نشر مادة عن الجسد بعيدة عن التلميحات) أو الدار الناشرة. إذ المخاوف كثيرة، فالمنابر الصحافية والمجلات ودور النشر لصيقة بأسواق تجارية، إنها تريد تحويل الكلمة إلى سلعة، ثمة حركة إسخريوطية في الترويج للكلمة مع كاتبها، ولكن ثمة اضطرار إلى ذلك، إذ الخوف من عدم رواج الكتاب، أو المنع، ومصادرة المجلة الناشرة لمقال من النوع المذكور له ما يبرره، لا بل الخوف من التهديد المباشر وغير المباشر، سواء بتأليب رأي عام أو تشويه السمعة، وتجيير القيمة المعرفية.. ففي مجتمع يتغذى من وراء أقنعة سميكة، كل سفور بطولة مجانية مهلكة غالباً!

تبقى محاولات محدودة، وهي في حقيقتها لا ترمي أقنعتها بقدر ما تراوغها، أو تغامر دونها في ساحة مكشوفة، فالمعرفة هي مغامراتية أبداً. يكتب الشاعر اللبناني شوقي بزيع حول حقيقة ما يعيشه كل منا في داخله، يكتبنا معه أو يجعلنا مشاركين لما يكتبه، بلغته

الشعرية المعهودة، بنوع من البورخيسية في شبقياتها الطليقة، رجوعاً إلى ما كان عليه في طفولته، أو قُدماً صوب طفولة لا تغادره، تتخلل كينونته، وهو يتلصص على نساء يغتسلن في النهر (وكلنا عشنا تلصصات من هذا النوع، حيث السر دائماً يتبدى أمام التلصص)، يقول:

«ولطالما وددت لو أكون مجرد حصاة في نهر الأنوثة الجارف، أو أن أعيش مع الطحالب وضفادع النهر مصغياً إلى خرير أجسادهن في العتمة التي تخيم بلا جذر فوق قلب الينابيع ومسارب المياه. في طفولتي المتأخرة كنت أطارد الفتيات الذاهبات إلى النهر المجاور للقرية للاغتسال وغسل الثياب. كنت أتلصص على أجسادهن العارية وهن يغتسلن بين أشجار الدفلى والسريس والعلّيق»[١٥].

هذه الكتابة آثمة حتى الخطيئة عنفوانية وشبقية حتى التلاشي. إذ ثمة شعور يتملك الشاعر الكاتب ليقيم علاقة بروميثيوسية مع ضوئيات الجسد الأنثوي، وهذا إذ يفعل ذلك فانطلاقاً من حميمية النص المدوّن، النص المخصب، عبر مفارقات تلد المعنى تلو الآخر، وهي مفارقات تتكفل المخيلة برسم مسارب الشهوات، وتتألق رغبات وراء كل ومضة جسد، إمضاءة فيه. العري هنا يدفع بالمخيلة إلى الأمام حيث تخلق إنعاظات، أو حالات شبقية خلال كل جسد كما هو. وهو موقف يعبّر عنه بخطاب طفولي يحيل مشهديات الجسد إلى الذاكرة التي تحور معها مع الزمن، بعكس ما هو وضع الجسد عندما يكون في موقع آخر: الجسد السياحي البحري، وهو ما يبدع في وصفه «بزيع» مجدداً، حيث يضيف إلى تلك التعرية الذاتية التي يمارسها الجسد لصاحبه وهو يتهيأ للاستسلام للعالم المائي وطقوسياته الشبقية، تعرية أخرى تصاحب الأولى وهي تلاشي التفاوت بين الأجساد[١٦]. ولهذا يحرص الكثيرون على إبقاء أجسادهم وراء طيات متراكمة من اللباس، للإيحاء بغموض معين، ولمنح ما بداخلهم، ما هم فيه غموضاً وسحراً، وربما هيبة، وخصوصاً من لدن مدّعي الطهرانية والتقية، تذوب رغبة النظر، رغبة مغامرة تخترق الحاجز اللباسي لمعانقة جسد متخيل، وتتبلور رغبة مغايرة ثائرة أو فاترة! فالبحر ليس مدى مائياً، بقدر ما يكون كائناً ميثولوجياً متوهجاً بازرقاقه، جاذباً بهشاشته، ليحيل كل من يغوص فيه إلى مشهد مرآوي، ولينزع عن النص الكينوني قدسية الحجب وغموض المتخفي حقيقة منزوعة المجازات.

هذا الانفتاح والفوحان العطري الكتابي يصدم أذواقاً (كثيرة؟) ثمة خوف على جسد ولايتي، مشيخي، منصبي، حاكمي. ثمة تجديف مباشر مسبق في كل كلمة تقابل بقعة جسدية، تعلم عن ثغرة في الجسد وما تكونه طبيعة، هتك المسمى ممنوعاً، تصعيد بحدث إلى مستوى المساءلة ووضعه في الزمني، وخلخلة الرتابة ومغاضاة المتعالي المموّه. لهذا تصدمنا صفحات لا وجود لها، عندما ننتقل من رقم إلى آخر بينهما فراغ رقمي، لندرك سريعاً هول المأساة، هيجان الطهرانية المتداولة، إذ تكون الصفحة أو أكثر مقطوعة، أو تاركة أثراً لها إمعاناً في عنف يتجدد كلما شوهدت، وربما تضم إلى جمهرة الصفحات الأخرى، إلى جيلها لإنعاظ (صاحبها) أكثر! فهي بدورها تشكل معرفة شبقية مضادة، فالمحظور بالمحظور يعرف جيداً، وتبدو كلمة الجسد ذات بعد تعميمي لاغية للتفاوت مزيحة كل ستار عن جسد وآخر، واضعة إياه داخل حيّز معرفي دون علامات فارقة، فالجسد هو الجسد وكفى!

أذكر ما يكتب، وما يروّج له من صور ومشاهد لتشويه الآخر، أو للنيل منه عندما يراد تضئيله، إذ لا مجال هنا لامتلاكه سوى بالجسد نفسه. إنها شبقية آثمة هذه المرة، شيطانية بامتياز، حيث تُعكس القواعد، ويلعب باللغة أو يتم استدعاء اللغة (المعتبرة سوقية) بغية تخفيف الضغط النفسي، فنكون بصدد احترابات جسدية وتحارب أجساد عبر تقسيمها إلى خانات مللية ونحلية وتمذهبية. ويمكن إحصاء ما لا نهاية له من الشتائم والسباب التي تجعل أحدهم موضوعاً يتم تفكيكه، وإرواء الغليل بجعله منزوع القيمة الذاتية. ولا أدل على ذلك من اعتبار الشخص لغيره (حرمة، مجرد حرمة) هنا وهناك، أو مساواته بعضوها، وكأنه بذلك يشطب على ذكورته، أو بتسمية أعضائه الحساسة التي تستفزه ثم استخدام عضوه في إيذائه، وكأنه يستدعي تاريخاً كان، أو يمارس سلوكاً عدوانياً مضاعفاً: إذ لا يكتفي بتحقيره، وإنما يخلع مفهوم ذكورته. والمجتمعات تختلف عن بعضها بعضاً في هذه الحالة، ونجد بسهولة مفردات كثيرة، وابتكارات في صياغتها من قبل جماعات منفتحة على السوق: سائقي السيارات، بائعين متجولين، عتالين، العاملين في المرافئ والمحطات والكراجات والأسواق الشعبية، وكل من يمارس حرفة مؤقتة لا تتطلب خبرة كما يجب.

ولكل مدينة شتائمها وسبابها، محظورها ومقبولها.. فما يُتداول من سباب يمس الجسد ويشوّه قيمته بين أفراد جماعة معينة، وكأن ذلك نوع من ضرورات المهنة، وعلى الملأ،

حيث كل طرف يوجه شتائمه إلى أم أو أخت الآخر بصورة خاصة، فيرد الآخر عليه ببذاءة أكثر وسط ضحكات الموجودين معهما، وشتيمة منها في مكان آخر كافية لهدر دم أحدهم من قبل غيره.. إذ يبدو الجسد الذي تتقاسمه شتائم مختلفة تطال مختلف مكوناته مطلوباً، والشتائم تتبدى اعتيادية، وعدم ذكرها أحياناً هو الذي يلفت النظر، وهذا ما نجده جلياً في حداثة عامل جديد في مهنة ما، حتى يكون كغيره أو ينسحب منها مرغماً[١٧]!

والأحياء الشعبية هي مصدر خصب للشتائم، شتائم قد يكفي إطلاقها أو استعمالها لمتابع لها بمعرفة صاحبها عندما تتكرر عند شخص آخر، فثمة أشخاص متنفذون أو سيئو السيرة تكون شتائمهم مقتصرة عليهم، محتكرة لا يُقلّدون فيها.

هل يعني كل ذلك وجود فوضى لا يمكن ضبطها، بحيث تكون الشتيمة البذيئة نوعاً من الاحتجاج عليها وعلى مسببها؟

ربما كان للاشعور دور كبير في مقاربة ما يجري، إنه العنف الذي يستوطن الصدور، ويضيّق الأفق (حيث اليد قصيرة والعين بصيرة ـ كما يقال)، والذي لا يمكن له الإقامة طويلاً لأنه مدمر، فلا بد من قناة تصريف (إن جاز التعبير)، لا بد من عبّارة معينة، لإيجاد توازن معين على صعيد النفس، وهي ثقافة قائمة بذاتها، حين يعجز التفكير عن إيجاد المخرج السلمي، وربما كان الشحص نفسه موضوع شتيمته (شاتماً ومشتوماً) ليعبر عن تفكك أعظم، إن خلق الأوهام ضرورة قصوى في وضع كهذا! لنلاحظ هنا جيداً سيمانتيكية العنف في الجسد، أي كيف يتحول الجسد إلى أسماء ومسميات متداولة في مسالك شتائمية، وهي تتوزع على أكثر من صعيد، من الشتائم اللصيقة بالسياسة إلى تلك اللصيقة بالدين فالأعراف فالتقاليد والمجتمع والتاريخ العائلي، والاقتصاد والأدب، ومع تنوع في الأساليب، وتعدد الطرق التي تشوّه فيها خاصية الجسد الإنسانية[١٨].. ولعل القارئ المطلع على تاريخ أي أمة وصراعاتها مع أعدائها ونزاعاتها الداخلية، لا بد أن يتلمس بسهولة تلك الجمهرة الكبرى من الشتائم المقذعة والاتهامات التي تستند إلى بنية شتائمية تستهلك الجسد نفسه قيمياً، كما في التاريخ العربي ـ الإسلامي، وتحديداً التوترات وسفك الدماء بين ملله ونحله، وقائمة المسرودات الاتهامية، حيث يحيل طرف الآخر وهو يخاصمه إلى كائن منحلّ يهدد أمن المجتمع، ولذلك يستحق القتل.

وسلسلة الشتائم تمتد لتشمل ما يجري راهناً هنا وهناك، وعلى سبيل المثال لم يجد واعظ ديني حرجاً، وهو ينتقد من قبل أكثر من نصف قرن كاتباً مرموقاً هو «خالد محمد خالد»، في القول وفي مجلة معتبرة دينية في مصر: «ولقد سبقك كثيرون أرادوا أن ينالوا من الأزهر ومن الإسلام فباؤوا بالفشل ومصوا بظر أمهاتهم»[١٩].

إنه الشبق الذي يغطي الجسد وينطلق منه، ويعيد تركيبه بطرق مختلفة، ليمنح العبارة المصاغة (هالتها) الشتائمية، قيمة بذائية، هي إمضاءة هرطوقية، أو ترويعية تستثير الآخرين، بحيث يدفع مثل هذا الإجراء كل كتابة تدّعي الاستقامة والرقي، وأن مجتمعنا في تقدم مضطرد، وأن الإنسانية تتحرك نحو الأفضل إلى خانة الشبهات، واعتبارها شاهدة زور، والنظر إلى الحضارة بمعناها الأخلاقي حضارة وهم بصورة ما (على طريقة فرويد).

وفي ضوء ما تقدم يغدو الممنوع متجذراً في كل ما نقوله ونكتبه ونعيشه، ويكفي أن يلاحظ مهتم كيف نتحاور أو نعبّر عن أفكارنا، وكيف نتصرف في أمكنة دون أخرى، وكأننا أشخاص مختلفون، ليتأكد له هول ما أثرناه في الصفحات السابقة!

الهوامش

(١) في مقالات وأبحاث كثيرة، تناولت موضوعة الجسد من زوايا مختلفة في مجلة **كتابات معاصرة** اللبنانية، حول ذلك انظر الأعداد التالية مثلا: (١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٩ ـ ٢٠ ـ ٢٤ ـ ٢٩... إلخ) ما بين عامي: ١٩٩٢ ـ ١٩٩٧.

(٢) أشير قبل كل شيء إلى مقال تركي علي الربيعو في مجلة **الناقد**، العدد ٨٠، ١٩٩٥، ومقال: صقر أبو فخر في **الناقد**، العدد ٨١، ١٩٩٥، وإلى ما كتبه في المنحى ذاته حول كتابي **المتعة المحظورة** في مجلة **النقاد** العدد (١٠)، ١٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠.

(٣) أنوّه هنا إلى ما كتبه عماد العبدالله حول الكتاب في مجلة **الناقد**، العدد ٧٤، ١٩٩٤، ونشره في كتابه **الأرض الحرام**، (منشورات رياض الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)، ص ١٣٥ ـ ١٤٠، وما جاء حوله في مجلة **روز اليوسف** المصرية، العدد ٣٤٧٦، ١٩٩٥، وبيار شلهوب في صحيفة **نداء الوطن**، ١٩٩٤/٩/٣٠.

(٤) انظر: **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جليل العطية، منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٢، وهو يقع في قرابة خمسمائة صفحة من القطع المتوسط الحجم.

(٥) صدر الكتاب عن شركة رياض الريّس، تحقيق جمال جمعة، لندن، ط ١، ١٩٩٢.

(٦) لوبروتون، دافيد: **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٢٣.

(٧) صدر الديوان تحت عنوان **النصوص المحرمة**، تحقيق جمال جمعة، منشورات شركة رياض الريّس، قبرص، ط ١، ١٩٩٤،

(٨) **ديوان الصاحب بن عباد**، تحقيق الشيخ محمد حسن الياسين، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٩٦٥، ص ٣٠٦.

(٩) العمري، ياسين بن خير الله، **الروضة الفيحاء في تواريخ النساء**، تحقيق: د. رجاء محمود السامرائي (الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط ١، ١٩٨٧)، ص ١٣.

(١٠) الخطيبي، د. عبد الكبير، **الاسم العربي الجريح**، ص ٦١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٣) دوران، جيلبر، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة، د. مصباح الصمد، (المؤسسة الجامعية، بيروت، ط ٢، ١٩٩١)، ص ٩٦.

(١٤) إشارة إلى ما كتبه جاك لاكان في: **Ērits**، (منشورات Seuil، باريس، ١٩٧١)، ج ٢، ص ١٠٣، تحت عنوان (La Signification du Phallus).

(١٥) انظر مقالة (صاحبات الردى)، مجلة **الناقد**، العدد ٧٦، ١٩٩٤، ص ١٨.

(١٦) انظر مقالة (الأجساد متساوية على الشاطىء وقليلاً ما تتناغم)، **السفير الثقافي**، بيروت، ٢٨، آب/ أغسطس، ص ١٩٩٨، ص ١٣.

(١٧) هذا ما لاحظته جيداً في أكثر من سوق في مدينتي (القامشلي) وفي أحياء شعبية كـ (الحجيرة، السيدة زينب، الحجر الأسود..) في دمشق، وفي بيروت عند الكثيرين (سائقي سيارات الأجرة، العمال العاديين... إلخ)، ولعل كلمة (الزبر) التي تعني القضيب هي الأكثر انتشاراً، وهي وحدها تشكل بحثاً يتناول إيروسية الشتيمة الذكورية.

(١٨) انظر حول ذلك، ما ذكره «كون» في **الجنس والثقافة**، المصدر المذكور، عبر أمثلة شتى، ص ٢٦ ـ ٢٩.

(١٩) نقلاً عن الدكتور محمد النويهي في: **نحو ثورة في الفكر الديني**، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ١١٢.

الفصل الثالث

العرب:
كلمة السر المهجّرة في التاريخ

بداية أعترف في هذا الفصل (وأعتبره من أهم فصول كتابي هذا حساسية وإشكالية وطرافة في آن، نظراً لأن ما أبحث فيه وأثيره ينطلق من كلمة العرب بالذات) أنني في موقف محرج وصعب، وأواجه تحدياً معرفياً إلى جانب التحدي المنهجي والمعتقدي:

أ في الحالة الأولى، لأن ما كُتب في المجال الذي سأتناوله هنا لا يكاد يحصى وبطرق وصياغات مختلفة، وهذا يعني أن عليَّ اختيار أحد أمرين: إما أن أعيد ما قاله أو أثاره غيري، فيكون جهدي في أفضل الحالات تجميعياً، وفي هذا ضحك على اللحى وإملال وإنهاك لامبرر له لدى القارئ، عدا عن أن الفضل المعرفي المثبت يكون لغيري، وفي هذا تطفل وإساءة إلى خاصية البحث المعرفي بحق.

ب وفي الحالة الثانية، لأن الطريقة التي أحاول اعتمادها (وهي منهجية)، ليست بالسهلة، فثمة عواقب كثيرة (وكثيرة جداً) تتفرع عن الحالة الأولى من ناحية، وتنبثق من داخل الطريقة بالذات من ناحية أخرى، وقد تنوعت وتعددت الطرق البحثية أو المناهج البحثية التي اعتمدت في تناول ما أنا بصدده، وهذا يتطلب الكثير من الحذر، فثمة متاهة بحثية، واعتماد تطفلي من جديد في حال الارتكاز

على منهج من المناهج المتبعة بخصوص موضوعي، وبذلك تكون التبعية المنهجية علامة فارقة لبحثي.

جـ وفي الحالة الثالثة، لأن الموضوع فيه من الحساسية والخطورة وجسامة الموقف ما لا يُحسد عليه، وخصوصاً لأن المحور الرئيس الذي يُعتمد عليه في لملمة الأفكار والرؤى وصياغات الطروحات النقدية والفكرية يتمركز في كلمة (العرب) بالذات، وقد نوقشت هذه الكلمة كثيراً وفسّرت قاموسياً وأنثروبولوجياً ولغوياً وتاريخياً وفي إطار التاريخ المقارن وحضارياً، وهذا يتطلب مني محاولة مختلفة، وإلاّ فإن ما سأكتبه سيكون غير ذي جدوى!

لكل ما تقدم عليَّ أن أحدد موقفي بصورة دقيقة أكثر (ودون تعالٍ معرفي أو ادّعاء الجدة) أن أسعى إلى تقديم ـ ولو ـ بعض الجديد في ما أنا بصدده، يشكّل مدخلاً عريضاً وواسعاً نطلُّ من خلاله على حقيقة ما يسمى بـ (النصوص الممنوعة) الآن على صعد شتى.

أ في الحالة الأولى رأيت من الأنسب عدم الحاجة إلى تكرار ما توصَّل إليه غيري، حيث يستغرق ذلك إملاء صفحات مطوّلة، وهذا يكون على حساب جدية الموضوع، ولذلك ـ ومن خلال الاعتماد على مصادر مختلفة في هذا الحيز ـ اكتفيت بالإشارة إليها، فالآخرون (أولئك الذين كتبوا في هذا الموضوع بشكل ما) شركاء لنا في كل ما نثيره وندوّنه، بغية الرجوع إليها من باب المقارنة، ومن باب تعميق البحث المعرفي واعترافاً بجميل كل باحث بهذا الخصوص.

ب وفي الحالة الثانية كان لا بد (كما أعتقد) من اعتماد منظور ثقافي (أنثروبولوجي خصوصاً)، هو الطريقة المنهجية الأنجع في مقاربة الفكرة/ المشكلة، لأن ذلك يتيح لي فرصة حركة أشمل وأعمق، وإمكانية أكثر في مداولة أسئلة وطرح فرضية ما بغية التوصل إلى نتيجة مفتوحة أمام الآخرين لمناقشتها!

جـ وفي الحالة الثالثة، وهي الأكثر إشكالية وحساسية ودقة: دلالة ومعنى، كان عليَّ الارتكاز على مصادر لا تخفى أهميتها لصيقة بالموضوع مباشرة، بحيث تكون أقل حملاً بالتساؤلات المغرضة، وأكثر إيجابية في إضاءة معالم هذه الكلمة.

أولاً: العرب في الشبكة اللغوية:

يحار القارئ للوهلة الأولى عندما يحاول العثور على المعنى اللغوي القاموسي أو القيمي لكلمة ما يصعب فهمها بداية، ومن السهل الرجوع إلى أي مصدر قاموسي معجمي لغوي موسع لملامسة حقيقة من هذا النوع، حيث يفاجأ بوجود تداخل معانٍ إلى درجة الخلط بين معنى وسواه إلى درجة حصول التناقض، لا بل والتضاد الذي لا يمكن رأب صدعه.

لكن القارئ الحصيف، هذا الذي يمتلك ملكة الفهم، وذخيرة معرفية كافية، سوف يتلمس في هذا الخلط المدوّن، وفي التناقض العجيب الغريب بداية ما يسره ويستثيره، فواضع القاموس اللغوي، كالحاصد، إنه يُودع أمامه كل ما امتدت إليه يداه، أو يلتقم بآلته كل ما صادفه أمامه، ثم يأتي بعد ذلك التصنيف والتوصيف والتعريف وحتى التقويم.

إنه يقدم لقارئه ما سمعه، وما قيل له، وما صادفه هنا وهناك في بطون كتب معنية بموضوعه، وربما اجتهد من عنده مقارنة وتحليلاً واستنتاجاً. إنه أشبه بالمؤرخ القديم أو حتى بمفسر الآية (آية ما) إذ يورد شتى التفاسير هنا والروايات هناك! إن واضع المصدر القاموسي أو المعجمي يقدم طائفة مختلفة من المعاني متقناً دوره الوظيفي في ذكر أو تقديم كل ما له علاقة بموضوعه، وهو إذ يفعل ذلك فلقناعته أنه يقدم ما من شأنه صياغة تساؤلات مختلفة، ووضع فرضيات متعددة الاتجاهات، لا علاقة له بها، رغم أن شخصيته تتخفى وراء المعاني والتركيبات المرادفة والشروح اللغوية في تسلسلها وفي الأمثلة التي يعتقدها تفي بالغرض: ابن منظور (١٢٣٢ ـ ١٣١١م) في معجمه اللغوي (لسان العرب) وعلى مدى صفحات ثمان يتحفنا بالكثير مما قيل في كلمة «العرب» أو حولها، وربما يذكر كل ما تناهى إلى مسامعه، حيث يقلب الكلمة وينقب في مدلولها ومصدرها واشتقاقاتها ومتحولات معانيها، ولكي نستمد ثقافة معجمية بصورة واضحة ألجأ إلى ترتيب ما قيل فيها وحولها بغية الاستفادة منها أكثر:

١ عرب، العُرب والعَرَب: جيل من الناس معروف ـ والعرب العاربة هم الخُلَّص منهم، والمتعربة والمستعربة هم الدخلاء، أي ليسوا بخلَّص، والعربي منسوب إلى العرب، وإن لم يكن بدوياً، والأعرابي: البدوي، وهم الأعراب، ولهم ذكر سيئ في القرآن، والأعراب سكان البادية، أما العرب فأهل المدينة، ومناداة أحدهم

بـ (عربي) تفرحه أما بـ(أعرابي) فتضايقه، ربما لأن هناك تفاوتاً حضارياً، والخلط بينهما تحامل على العرب.

٢ وقيل الكثير في العرب. فبعضهم قال: أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب (يعرب بن قحطان) وهو أبو اليمن كلهم وهم العرب العاربة. ونشأ إسماعيل بن إبراهيم (ع) معهم فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده: العرب المستعربة. وروي عن الرسول قوله: خمسة أنبياء من العرب وهم: محمد، وإسمٰعيل، وشعيب، وصالح، وهو(ص)، وهذا يدل على أن لسان العرب قديم، وهؤلاء الأنبياء كلهم كانوا يسكنون بلاد العرب.

٣ وأقامت قريش بعربة، فتنخت بها، وانتشر سائر العرب في جزيرتها، فنسبوا كلهم إلى عربة، لأن أباهم إسمٰعيل (ص) بها نشأ، وربى أولاده فيها، فكثروا، فلما لم تحتملهم البلاد، انتشروا وأقامت قريش بها.

٤ والإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة، فأعرب عنه لسانه: أفصح، ويعود لفظ الإعراب إلى الإفصاح. وعرّب منطقه: هذّبه، وعرب يعرب عُرْباً وعروباً، إذا فصح بعد لكنة في لسانه.. وعربية الفَرَس: عتقه وسلامته من الهجنة، وأعرب: صهل، فعرف عتقه بصهيله، وأعرب الرجل: ملك خيلاً عراباً.

٥ وعرّب الدابة: بزغها على أشاعرها ثم كواها، والإعراب والتعريب: الفحش. والتعريب والإعراب والإعرابة والعِرابة بالفتح والكسر: ما قبح من الكلام، وأعرب الرجل: تكلم بالفحش، وقال ابن عباس في قوله: فلا رفث ولا فسوق، هو العِرابة في كلام العرب، وقيل: كره الإعرابَ للمُحْرِم: وهو الإفحاش.

٦ وعرب الرجل عَرَباً فهو عَرِبَ: اتَّخم. والعِرابة والإعراب: النكاح، وقيل: التعريض به، والتعريب مثل الإعراب: من الفحش في الكلام، وهو يخص أسباب الجماع ومقدماته، والإعراب عند الأزواج: ما يستفحش من ألفاظ النكاح والجماع، والعروب: المرأة الحسناء المتحببة إلى زوجها، أو العاشِقُ الغلِمةُ، والعروب: المطيعة لزوجها، وفي الآن عينه: العاصية لزوجها الخائنة بفرجها، الفاسدة في نفسها، وتعرّبت المرأة للرجل: تغزّلت.

٧ والتعريب: الإكثار من شرب العَرَب، وهو الكثير من الماء الصافي.

٨ والعَروبَة والعُروبة: كلتاهما الجمعة. وفي الصحاح: يوم العروبة، والجمعة قديماً كانت تسمى (عروبة).

٩ والعَرُوب: اسم السماء السابعة![١]...

ماذا يمكن استخلاصه من هذه النقاط التسع، وكيف يمكن الجمع في ما بينها، وهل يمكن ذلك، وإلى أي مدى يمكن هذا؟ بداية يمكن القول: إن المعجم اللغوي لـ «ابن منظور» يمثل مرحلة متقدمة في تاريخ تطور معاجم اللغة العربية، والمتمعن في محتواه يلاحظ ورود مواد مختلفة تفصح عن غنى المدلول اللغوي والثقافي لكل كلمة، كما رأينا آنفاً!

وفي ضوء الإحالات المرجعية المختلفة: اللغوية، لا نملك ما من شأنه البت في حقيقة ثقافته المعجمية، وما إذا كان ابن منظور مطلعاً على الأبعاد التاريخية والأثرية والإثنية والثقافية لكلمته هذه، ولكن الذي يجدر ذكره هو «أن ما أورده في سياقات متنوعة إلى درجة التناقض والتضاد يصب في المنبع الثقافي هذا الذي يفصح عن تراكم تاريخي وعصور ثقافات ومعتقدات متداخلة، حيث تبرز كل ثقافة برمز من رموزها أو ببعض تلميحاتها، تعبيراً عن زخم المعاني الحافة بالكلمة الواحدة.

ولعل الجدير بالتنويه هو أن البحث في نسب أمة، أو شعب، أو جماعة معينة تدخلت فيه معتقدات وأوهام ونزوعات افتخارية ومواقف فكرية واعتبارات تاريخية وقيمية، وهو بحث يعتمد على الكثير من المقومات الاجتماعية والمذهبية والتوليفات السلطوية، فالقوة ذات مدلول سلطوي، وهي رهينة السيطرة وتحريك التاريخ بأهواء مرغوبة، ويخضع كل ذلك لصراع التفسيرات والمواجهات المذهبية وحمى البحث عن أصل عريق، ونسب شريف متجذر في المتعالي والقدسي. فحول الاسم نفسه ثمة صراعات قيمية لاحتكاره، ولعل الرجوع إلى «جواد علي» يعبّر عن هذا المنحى، كما في حال الصراعات الدامية والعنيفة بين القحطانيين (أهل اليمن)، والعدنانيين (أهل مكة والحجاز)، ولعل إمكانات القوة وتوافرها من الأسباب الأكيدة في إيلاء النسب العدناني وابتداء من «إسماعيل» الدور التاريخي الأكبر، وخصوصاً بعد ظهور الإسلام[٢].

ثانياً: إيقاعات على وتر واحد:

هل تصدمنا الدلالات المختلفة لكلمة واحدة كما في حال (العرب)؟ إن المتابع لأصول الكلمات لا يُفاجأ بذلك!

فأن تعبر كلمة (عرب) عن معنى محدد ولاحقاً عن معنى نقيض تماماً ليس بالأمر العجيب، وخصوصاً لمن يتطلع على ما جرى من تحولات على أسماء كثيرة (أسماء آلهة ومواقع وقيم)، فكما رأينا لا نجد كلمة أحادية المعنى، إنما هي ثنائية ومركبة، فهي تحمل في تضاعيفها تواريخ شتى، والآلهة كانت ثنائية للجنس كما مرَّ معنا، وهذا يطال كلمة (العرب) بالمقابل، وخصوصاً إذا علمنا بمدى علاقة هذه الكلمة بالأبعاد الجنسانية لأسماء الآلهة والآلهات وتداخلها مع كواكب وقوى طبيعية متعددة.

ومن اللافت للنظر هو أن اللغويين في ظل النسّابة (علماء الأنساب) عاشوا رهاناً متعدد المستويات بخصوص تجذير دلالات مفردات معينة إثنية وأعراقية، واضعين في اعتبارهم الشعوب والملل الأخرى، لإبراز مفاضلة جماعة على أخرى، وإيجاد أسطوريات التكوين الإثني مقابل التكوين النوعي.

إن التمعين في النقاط السالفة الذكر وهي تغطي عشرات المصادر وأكثر من ذلك، يدفع بنا إلى إثارة نقاط أخرى تتشكل معها وإلى جانبها، وهي لا تبتغي أكثر من أن تطرح أفكارها بصيغة افتراضات لتعميق مفهومنا للتاريخ الذي مازال يستثيرنا:

١ لنتوقف عند مكة لغوياً ولنحاول بعد ذلك الحفر في العمق اللغوي توخياً لتلك المعاني الهاجعة في ثناياها:

بداية يقول ابن منظور عن أن (مك) تشير إلى الامتصاص والهلاك فـ: مك الفصيل ما في ضرع أمه يمكه مكاً... امتص جميع ما فيه وشربه، ومكّ العظم: امتص ما فيه من المخ، ومكّان: حسب أحدهم: تقول العرب: قبح الله است مكّان، وذلك إذا أخطأ إنسان أو فعل فعلاً قبيحاً يدعى بهذا، والمك: الازدحام كالبك، ومكه: أهلكه، وسميت مكة مكة: لقلة مائها، ولأنها كانت تهلك من ظلم فيها كقول أحدهم: يامكةُ، الفاجرَ مكّي مكا ولا تمكّي مذحجاً وعكا، ولا

يتضح هذا المعنى لنا في فروعه المختلفة إلاّ إذا تعرفنا على مفردة أخرى هي نفسها مكة، أي (بكة)، فـ :بك الرجل صاحبه، إذا زاحمه، و: تباكّ القوم: تزاحموا، و: بك الرجل والمرأة: إذا جهدها في الجماع، و: بك عنقه: دقها، و: بكة: مكة، سميت بذلك لأنها كانت تبك أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم، وقيل: لأن الناس يتباكّون فيها من كل وجه، أي يتزاحمون.. إلخ[٣].

لكن علينا أن نميز (ونحن بصدد واقعة ـ بل وقائع ـ تاريخية هي أحداث وتصورات وصراعات حول المعاني لأسباب كثيرة) بين الاسم المعطى والمعاني التي تلحق به وتلحقه مع الزمن، وهي خاضعة في حقيقتها لضرورات المعتقد والسلوك المجتمعي، فمن المعروف أن مكة أو بكة وردت كل منهما مرة واحدة في القرآن[٤]، فبالنسبة لـ (بكة) نقرأ ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين﴾، (٣/٩٦)، وبالنسبة لـ (مكة) نقرأ ﴿وهو الذي كف أيديهم وأيديكم عنهم ببطن مكة﴾ (٤٨/٢٤).

هذا التركيز على مكة، أو بكة، بوصفها محمية إلهياً لم يشر إليه إلاّ سابقاً، أي عندما تشكلت كعبة جديدة ومكان عبادة جديد في مكة بانتقال اليمانيين (من اليمن السعيد) إثر انهيار سد مأرب، لتعرضهم لكارثة مناخية بيئية طبيعية، فحملوا معهم ثقافتهم ومعتقداتهم وحضارتهم ـ طبعاً ـ ووجدوا في مكة المرتع والمربع والمأوى، وفي الامكان القول هنا: إن من بين الطقوس التي رافقهم أو جلبت معهم هي طقوس الجنس المقدس، وتداخلها مع عبادة الآلهة وهي مختلطة مع تقديس النجوم والكواكب وضمناً تقديرهم الكبير للمرأة وتعظيمهم لها كما في موقفهم من (بلقيس) هذا إذا تخلينا عن موقفنا الصلف المعتقدي تاريخياً تجاهها.

فـ «بلقيس» كانت أكثر من ملكة، وكانت تختلط كاسم وقيمة مع كوكب الزهرة، وهي ترمز إلى إلهة الحب والجمال والخصب (وهي بذلك تذكرنا بفينوس وعشتار وأوزيريس وأفروديت) وكانت حامية للجنس المقدس ولبنات جنسها (تذكر بـ «سافو» اليونانية رغم أن الأخيرة عرف عن سحاقيتها، والأولى ذاتها اتهمت بالسحاق ربما للنيل منها لاحقاً وشوهت فهي ذات الساقين المشعرتين وهما كساقي عنز أو تيس، وهي بذلك تتداخل مع الرمز المقدس قديماً كرمز قمري، وربما كثنائية جنسية في الحالة هذه).

ولعلنا ـ إن كان لنا حق بحثي ـ قادرون على الربط بين مكة أو بكة (ويبدو أن بكة سبقت مكة لأسباب معتقدية وثقافية)، عندما نستحضر طقوس الجنس المقدس، أو حركية الدخول في علاقات جنسية في الفترة المحصورة بين ميل الزهرة إلى الظهور مساء في الغرب، وصباحاً في الشرق. وهنا كان المشرق والمغرب جهتين على علاقة قوية بفاعلية المعتقد المذكور وطقوسياته. وفي المسار نفسه نستحضر كل ما يخص ازدحام الحجاج إلى المكان المقدس (إلى داخل كعبتهم قبل أن تكتسب معنى مغايراً) وهم في حالة هستيريا دينية ذات نسابة جنسية منشودة عبادية، والدخول في حمى الجماع الجنسي بعنف تعبيراً عن وضع كان يُؤمَن به، ويتم الإلحاح عليه، وما في ذلك من متابعة ومراقبة ومحاسبة ذاتية ومحلية بالمقابل، ولو لم يكن الوضع كذلك فإن من حقنا طرح سؤال كهذا: ومن أين جاء أحد معاني بك: أجهد في الجماع؟ ومع ذلك وإلى جانبها: زاحم ونافس؟

ما يترتب على حركية المعاني المعطاة بالمقابل هو أن الكلمات المثارة والخاصة بالإجهاد والامتصاص والإعياء والهلاك، تمنحنا فسحة تأمل وتخيل في ما كان يجري، حيث كان الدخول في حيّز العلاقات الجنسية بنوع من الجذب الديني، ومحاولة لامتصاص كل منهما للآخر، بقصد الذوبان فيه، أو معاودة المواقعة والجمال، ربما لوجود معتقد هو محاولة التحرر من الجسدي والخلوص إلى الروحي!

٢ وما يدفع بنا إلى الإصرار على علاقات من النوع المذكور هو ما قيل عن الحجر الأسود والكعبة، فهذه كانت بسيطة، كانت بناء مفتوحاً (فهي تقابل خيمة السماء) أي كانت تنفتح على النجوم، ولمنح الداخلين في طقوس العبارة تنفيساً وتهوية، إذ كان ثمة انتظار مؤثر ـ كما يبدو ـ لوقت كهذا، يسمح إثرئذٍ للجسد في أن يتحرر من كل شحناته وتوتراته، حيث كان محصوراً بين رغبات لامتناهية في مواقعات جنسية مع أجساد عديدة (من الطرف الآخر، أم من الطرف المثيل بالمقابل أيضاً؟ كما يشير إلى ذلك معنى من معاني مك، نقول ذلك ونحن نستحضر السجال المكي المديني بعد هجرة الرسول إلى المدينة، وزواج المهاجرين من نساء الأنصار ومحاولاتهم إتيانهن من أدبارهن وسخطهن على ذلك، دون أن يحسم عملياً في هذا) وتعرّض الأجساد وهي في حفلة سرور ولذة ومتعة، ومشهد إيروسي صاخب وأصوات مرافقة (عبادية كما يعتقد) إلى الإنهاك، ثم التكفير عن

ذلك بالذبح (ذبح حيوان معين)، حيث يظهر العنف جلي المسار، فكل خطيئة يتم التخلص منها بكفارة معينة باستمرار! وإذا كان الحجر الأسود في نموذجه الأصلي مغايراً لما آل إليه إذ اعتبر أبيض أو كان جزءاً من نيزك سقط من السماء، أو من الجنة ولكنه أسود بسبب أرجاس الجاهلية (مس الحائط قبل كل شيء له)، أو لأن الحريق الذي أتى عليه لاحقاً جعله كذلك[٥]..

فإن الممكن قوله هو أن الإخراج الميثولوجي للحجر تمَّ تدريجاً لإضفاء مسحة القداسة والندرة عليه، فكل مقدس مشفوع بتاريخ قدسي ومرافق بجملة من الحكايات الكبرى التي تتخللها أحداث عظام ووقائع جسام لكي يتجذر أكثر في الذاكرة الجمعية. وإذ من السهولة بمكان القول في صيغة تساؤل: ألا يمكن التمييز بين الحجر والسواد لصفة كامنة فيه، والسواد اللاحق أو الطارئ عليه لأسباب خارجية (دم الحيض الذي لا تُخفى آثاره مثلاً وربما المني الذي كان يمسح به التزاماً بعادة قديمة، وكما نصت عبارة (أرجاس الجاهلية عند الأزرقي وغيره) أو طارئة (الحريق الذي اندلع وأتى عليه حيث يمكن معرفة الدخان الذي يتراكم عليه ويغدو شحواراً، وبالوسع مسحه، أو معرفته)، ويعني ذلك أن السواد صفة رئيسة للحجر تماماً!

عدا عن ذلك علينا أن نراعي الوظيفة الفيزيولوجية والسيكولوجية والبيئية للحجر في كونه أسود، في رقعة واسعة صحراوية في معظمها ذات قيظ وشمس حادة في سطوعها، وهذا يساعد على استمرارية الرؤية من منظور اختلافي بالفعل. والسؤال هنا هو: ما علاقة هذا الحجر بذلك الحجر الذي اختصت به الإلهة اللات؟ فقد (كان حرم اللات بالطائف يحتوي على حجر يمثل الإلهة، حجر أبيض مربع الزوايا، فكان إذن حجراً جيرياً، وكان في أسفل الحجر فتحة تسمى «غبغبا» توضع فيها كل الكنوز الثمينة التي تتعلق بالإلهة من ثياب غالية وحلي ومباخر وذهب وفضة)[٦].

وإذا كان الحجر الأسود يحتضن الجهة الشرقية، فهو من ناحية ذو نسابة شمسية، ولكنه قمري/ زهري لاحقاً بفضل لونه، وشكله، وإذا كانت الكعبة نموذجاً للعالم، وتمثل قيمة سماوية وتقابل أسمى نقطة في السماء (وهذا يذكرنا بوضعية التابوت الفرعوني، بجسمه المحنط، وفوقه فتحة تقابل مجموعة نجوم أوريون)، فإن الكعبة تذكرنا بكلمة عرفت قديماً هي الكعبث، وتعني الفرج الكبير، بكل ما لهذه الكلمة من أبعاد خصوبة وقيمة

ميثولوجية، فبوسعنا أن نربط بين الكعبة والحجر بوصفهما دالين على مبدأي الذكورة والأنوثة، وبكل ما لهذين البارزين المؤسطرين من قيمة أثرية ومعتقدية كذلك! فالحجر هو العنصر الطبيعي الذي يمتلك قابلية كبيرة لحفظ الأثر ونقل المؤثر من جيل لآخر، وفي الآن عينه فإن ثمة بعداً ميثولوجياً للحجر هو اعتباره شاهداً حياً على حدث أو تاريخ وفي مراحل مختلفة، وهو الذي يستخدم في مجالات مختلفة.

وفي ضوء ذلك كان الموقف الإنساني منه مهيباً، كان ثمة قداسة له وهو يستعصي على التغيير بسهولة، وخصوصاً ما كان قاسياً وصلباً منه، وقد أودعه الإنسان الكثير من نفائسه وأسراره وحتى أنفاسه، حيث كان شاهداً على مراحل مختلفة من حياته، وكان بوسعه تجديد شعوره بالبقاء من خلاله، فبثت فيه قوة روحية أخاذة مدهشة (والحجر الأسود من هذا النوع) وليست النفائس وسواها تلك التي كانت توضع في فتحة فيه، بما كانت نذوراً أو تعبيراً عن علاقة قربانية، فالإخصاب لا يتم دون ثمن يقدم، والدخول في عري طقوسي يقابله تقديم أعطيات.

وموقف الإنسان القديم ذاك الذي كان يعتبر النجوم إلهة أو إلٰهات كان يعبّر عن طموح كوني، وعن أن الحجر المقدس ينتمي إلى سلالة نجومية، وحلم الإنسان النجومي ربما كان يعبر عن نسابة نجومية بشكل انقطع أثرها في زمن غابر! والرسول في علاقته بالحجر الأسود كان يدرك هذه الأهمية هو ذاته (هذه العلاقة النجومية وتأثيرها في الإنسان) حيث لم يكن في وسعه إلغاء كل أثر لها بحيث يغدو الإنسان في عراء وفي عليائه قوة معتبرة إلهية دون وسيط معين. فكان إبقاء حجر واحد ممثلاً في الحجر الأسود تعبيراً عن هيمنة الحجري على تفكير الإنسان، والحجري رمز خلودي، مقاوم للفناء طويلاً وفي صحراء بلقع، كان يفرض جاذبيته ويشع ألقه من الداخل، فصيّر الحجر الوسيط الأفضل في علاقة الإنسان مع معبوده الكوني (الإلهي)، بحيث يحصل تداخل بين الاثنين، وقد قيل إن الحجر هو كائن حي، ولو لم يكن الوضع كذلك لما كان هناك تواصل ومعايشة روحية معه، فهو إذاً شاهد إلهي وممثل رباني في جمعه بين ذكورة وأنوثة، وفي مشاهدة لما كان يجري سابقاً من طقوس جنسية مقدسة. ولاحقاً جرى كل شيء في وضعية تمثيلية رمزية، فقول الرسول في مخاطبته للحجر (إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع) ورغم ذلك قبّله.. وهكذا قلّده صحابته «عمر» و«أبو بكر» وسواهما[٧]، ثم صار تقبيل الحجر الأسود طقساً عبادياً وعرفاً دينياً وهذا يعني أن

الرسول ومن قلده لاحقاً، كان واعياً لأهمية حجرية الحجر الأسود (جماديته) ولكنه كان يدرك من ناحية أخرى خطورة الموقف فيما لو أمر بالتخلي عنه.

ولكن ماذا نستخلص مما تقدم حتى الآن؟ أي ما يخص النقلات الدلالية لصاحب (لسان العرب)!

١ ثمة تأكيد واضح على البعد الجنسي وهو محوري، وعلينا في الحالة هذه ألا نستهين بحقيقته، فالجنس كلفظ يتجاوز مفهومه البيولوجي ويتخطى حدوده الطبيعية ليمتد ويتجذر في الكوكبي أو الكوني، إفصاحاً عن مرمى تعبدي قدسي، وهذا يوجد عند مختلف الشعوب والجماعات البشرية، حيث لكل منها أصول ميثولوجية وقدسية وطقوسية بغية الحضور الأفضل في التاريخ، وفي كلمة (العرب) بمدلولاتها الجنسية يلتقي الأرضي والسماوي وما بينهما من كائنات وقيم جنسانية! وهذا مؤكد وبدهي إذا علمنا أن جلَّ الثقافات المعروفة لمختلف الشعوب والأمم تمنح ذاتها مدى رحباً يطال أجواز الفضاء، أي تنطلق ثقافاتها من الأرض وتشمخ صوب السماء، ولكن البدايات المفترضة تكون مؤصلة في السماوي.

وفي هذه الحالة لا بد أن ندرك القيمة الاعتبارية لخاصية الوضوح والفصاحة في كلمة (العرب)، فالجنسي يرادف تصور الجسد في وضع براءته وفطريته، إنه مجرد، حقيقته تتقدمه، وهو في ضوء ذلك متهيأ للجماع، ودال في علاقة قربانية مقدسة.. إن أصالة المنبت تقابل فحولة الجسد الجنسية، وفي الآن عينه بلاغته الجنسية، شبقه، أثنينية معناه. فأن يكون العرب ككلمة تعبيراً عن الإفصاح والوضوح وعراقة الأصل (حيث ثمة ذكورة منتشية هنا) وإحالة إلى المعنى الآخر، إلى العروب، أي التركيز على الجسد الأنثوي، على الأنوثة الباذخة (حيث ثمة أنوثة شبقية) فتكون بصدد ثنائية الجنس في الجسد الواحد، أي أمام وضع ميثولوجي يغدو فيه وبه العرب كجسد مسكوناً بمبدأي الذكورة، والأنوثة، حيث النشأة الكاملة!

٢ إن كلمات أخرى مثل الإفصاح والتهذيب والعتق والسلامة تحمل في تضاعيفها كل ما يمنح كلمة العرب كمنبع لغوي، قيمة كونية وقدسية انطلاقاً من وازع جنسي. إن الجنس في منحاه المقدس والكوني يتكلم بجلاء عند مقاربة داخله.

٣ أن يكون الفحش والبذاءة القولية والنكاح والقبيح من الألفاظ والكي (الوسم) من الكلمات الدالة على العرب كمعانٍ قارة، فهذا يعني عودة بنا إلى ذلك التاريخ القديم، عندما كانت طقوس الجنس المقدس، والبغاء والمقدس منتشرة في أصقاع مختلفة في العالم، وفي المنطقة بالذات (من بلاد ما بين النهرين إلى بلاد الشام، فبلاد النيل وسواها)، وكان كل ذلك يخدم تطلعات الآلهة، وعلاقة شعوب المنطقة وخارجها بتصوراتها وبدايات لها أصلها في الأعالي، وفي حركات الكواكب والنجوم. إن كل من كان يدخل في طقس جنسي كان يتم وسمه، (ومن هنا كان الاسم الأول عاماً يشمل أفراد جماعة أو أكثر، فالاسم ارتبط بالجسد، بالوسم الذي كان ذاكرة الجسد الحية ومن الخارج، حيث يسهل التعرف إلى اتجاهه ومعتقده). وفي الآن عينه، تكون كل الكلمات التي تصدم أذواقنا اليوم ذات مرجعية تاريخية معتبرة، وتدرس في زمانها ومكانها، ولكنها في الوقت نفسه تقدم لنا فكرة جلية الأبعاد بما هو مشترك في ما بينها وشعوب وجماعات أخرى هنا وهناك.

٤ وأن يكون من معاني العرب النكاح والفحش في الكلام وبذاءته لحظة الجماع بين المرأة وزوجها أو بالعكس، فهذا تذكير كذلك بوضعيات طقوسية، بمشاهد بغائية مقدسة، أو مباركة، بكلمات كانت تتردد بين الاثنين تعبيراً عن علاقة إثنينية وغالباً ما تكون مسموعة أو بصيغة همس، ومن المفترض أن تتضمن كل ما يهيئ الجسدين لجماع سعيد مبهج، تبادلي، ويتهيأ الاثنان وهما في وضعية الجماع للتوحد بغية نشدان الألوهي، وفي هذه الحالة بوسعنا تذكُّر الأعضاء الجنسية: الفرج الأنثوي والقضيب الذكري والمني المشترك والنشوة المشتركة للعودة إلى الأصل الأول الإلهي التشكل. أما ما يخص الرفث والفسوق فيُعتقد أنهما حالتان لاحقتان على ما تقدم، علامتان إسلاميتا الطابع، تخصان حج المسلم بعدئذٍ.

٥ وفي هذا الوضع علينا ألا نتصدم بالمعنيين المتضادين بخصوص العروب: المرأة المطيعة لزوجها أو الخائنة بفرجها أو العاصية لزوجها. إذ نتلمس في الاثنين تاريخين مختلفين ليس إلاّ. إن تحديد طاعة المرأة وعصيانها عبر الفرج يعبّر عن موقف قيمي، حيث كان على المرأة أن تدخل في علاقة جنسية مع زوجها في مكان معتبَر مقدساً، ولاحقاً تحفظ فرجها بظهور الإسلام، إذ تكون طقوس الجنس

المقدس قد مضت بتأثير من الإسلام وأخلاقياته بهذا الصدد، ليؤجل ذلك إلى يوم موعود (في الجنة تحديداً)، وهنا نتذكر الموقف الذي أفصح عنه «ديورانت» عندما تحدث عن الإسلام ومواجهاته لتلك العلاقات الجنسية التي كانت مباحة، طقوسية، مقدسة، مباركة إلهياً، لأنه فعل الشيء نفسه في دائرته التي انطلق منها، لأن الملذات الجنسية بصورة خاصة غدت في حيّز المشتهى في عالم آخر، كاستراتيجيا جسدية، وإلاّ لفقد الكثير من بريقه وجاذبيته عند أتباعه!

فلقد حاول الإسلام وعلى مدى أكثر من عقدين من الزمن (فترة نزول القرآن) وعقود زمنية متتالية أن يظهر للآخرين، لأتباعه قبل كل شيء، أهمية ظهوره وحضوره كدين وعقيدة وسلوك، وللآخرين من أتباع الأديان والمذاهب الأخرى أنه يمتلك ذخيرة معرفية وأَلَقاً بوسعه منافسة أديان ومعتقدات المنطقة وخارجها بها. ولم يكن التركيز على أطايب وملذات الآخرة واعتبار ذلك من الحقائق الكبرى بالأمر السهل، ولقد كان المسعى الجنسي وفي أكثر صوره ومشاهده جاذبية وسحراً وعجائبية الدور الأعظم في استراتيجياته السردية ودعواته (كما بيّنتُ في كتابي: جغرافية الملذات: الجنس في الجنة).

٦ ـ ولعل الإفصاح عن شهوات وملذات معتبرة ومتنوعة كان إيقاعاً آخر يضاف إلى جملة إيقاعات الإسلام على وتره الديني، كما في حال الماء الصافي، هذا الذي كان يطلب في صحراء بلقع، وفي واد غير ذي زرع (في مكة تحديداً).

فالماء عدا عن ارتباطه بالحاجة الفيزيولوجية (في حالة العطش) اكتسب قيمة مركبة، فهو أصل الخلق، ومن ثم فإنه أصل دوام الحياة، وفي الآن عينه يكتسي طابعاً مقدساً وهو لصيق وضمن مكان مقدس حيث تتم طقوس الجنس المقدس. إن المني هو ماء مميّز ويجاور الماء، وفي كل منهما قيمة قدسية، وهل ماء زمزم سوى الترنيمة الكونية الكبرى إسلامياً المسكونة بنفحة الروح الإلهية، واستذكار لعملية الخلق الأولى، وكعلامة خصب الكائنات في مجموعها، والحاج وحده من يقدّر مثل هذه العلاقة؟

وهذا لا يتم إلاّ في يوم موعود ـ إنه يوم الجمعة ـ وهو اليوم المعتبر عند المسلمين،

والجمعة من الاجتماع، ولكن أن تكون الجمعة مقابل العروبة، وأن تقترن هذه بالنكاح والجنس وما في ذلك من كلمات تقال في لحظة الجماع، فإن ذلك يشكل إحياء رمزياً ومحوراً لتاريخ قديم، أو تذكيراً به، حيث كان اللقاء يتم في ميقات معلوم، وكان الجسد في أوج فاعليته الجنسية المثاب عليها.

٧ ويبقى المعنى الأخير الذي خلصنا إلى الاستشهاد به، وهو أن العروب اسم للسماء السابعة، وقد يبدو هذا المعنى غير لافت لأنظار الكثيرين، أو يصعب على هؤلاء إقامة نسابة معنوية وثقافية وحتى نفسية بين الاثنين، ولكن المتابع لثقافات شعوب المنطقة خصوصاً، وكيف أرّخت لوجودها، يلاحظ مدى الحضور النجمي في حياتها اليومية والدينية.

إن وجود السماء السابعة يعني وجود اعتقاد ديني متأصل في ذاكرة جمعية ومكان يقابل ـ عمودياً ـ منطقة معينة لا يُعلى عليها في السماء. فالاعتقاد بالنجوم وأهميتها عند العرب كان في صلب إيمان العرب، وتجلى ذلك في آيات قرآنية كثيرة[٨].

ولقد كانت السماء السابعة درجة سماواتية مرغوبة، حيث الرقم سبعة يفصح عن أسمى المراتب في التصور القديم. وإذا كان لنا أن نلمّ بكل المعاني الحافّة بالكلمة المذكورة والدلالات الخاصة بها، فإن ذلك يتطلب منا متابعة مكثفة ومعمقة، تمنح ما تقدم حضوراً فعلياً على الصعيد الثقافي وتدفع بنا إلى مقاربة كلمة السر المهجّرة في التاريخ، هذه الكلمة التي أفقدت غنىً دلالياً كثيراً بفعل أخلاقية الحشمة المولِّفة، وكأن ما كان هو نفسه ما هو كائن وسيكون، رغم معرفتنا التامة بأن أي دين لحظة ظهوره يحتفظ برموز معينة وأثريات قيمّة من السابق عليه، ويجبُّ الكثير مما قبله لإثبات مصداقيته وبعنف يُشرعَن له.

ثالثاً: اجتهادات مفتوحة:

لكي أستطيع المضي في اتجاهات مختلفة للملمة شتات أفكاري، ومقاربة ما قيل في المجال الذي يعنيني، وهو بنية العلاقة الموجودة بين العرب وجملة معتقداتهم التي أُعطيت علامة فارقة كونية، شأنهم شأن أي جماعة أو أمة أخرى، أجد نفسي مندفعاً لاستحضار مجموعة النقاط التي قيلت والتي منها أنطلق وأحاول التوسع فيها قدر المستطاع، ثم

الخلوص إلى مجموعة تصورات تتحرك في السياق المذكور من ناحية، وتسعى إلى تكوين حيّز معرفي يعمق ما أنا بصدده من ناحية أخرى.

١ إن العرب كغيرهم من الشعوب لهم أساطيرهم وخرافاتهم وأوهامهم ومعتقداتهم وحتى أباطيلهم وترّهاتهم.

٢ ثمة علاقة قوية بين العرب (مثلهم في ذلك مثل غيرهم) وعبادة الكواكب والنجوم، وهذه حاضرة نصوصهم الكبرى: حكاياتهم التي تتحدث عن أصولهم، آياتهم، قصصهم.. وكلها تنحو بهم نحو عوالم بعيدة سماوية أو مجرّاتية.

٣ إن الكثير من القوى التي آمنوا بها كانت ذات علاقة وثيقة بعبادة النجوم والكواكب، ومنها اللات والعزى ومناة، وتعتبر الزُهرة (أو كوكب الزهرة) من أهم الكواكب تأثيراً في حياتهم وحضوراً في توجهاتهم ذات الطابع الجنسي، إذ ثمة تداخل بين اللات والعزى ومناة وكوكب الزهرة، وقد وردت أسماؤهن في القرآن باعتبارهن بنات الله، كما زعم المعادون لحقيقة وحدانية الله. ولكوكب الزهرة تاريخ سيئ كما هو معروف، كما في ربطها بالمرأة البابلية وإغواء الملكين (هاروت وماروت) ومن ثم مسخها، وتداخل الزهرة مع القمر والشمس، وازدواجية الجنس فيها، وكذلك مع (ألمقه) اليمنية وبلقيس ذات الأصل الميثولوجي على أكثر من صعيد.

٤ لقد كان ثمة نشاط سنوي، موسمي في أيام محددة (في موسم الحج) يتقاطر فيه الناس من كل فج عميق، فيلتقون في الكعبة لأداء شعائر مختلفة، كالبدء بأساف على الصفا، ونائلة على المروة، وهما اللذان مسخا لأنهما فجَرا في الكعبة، وقديماً كانت تجرى طقوس جنسية (ليلاً)، ثم يتم التطهر من ذلك بحركات وابتهالات مختلفة.

٥ إن حقيقة الكعبة ترجع في الكثير من أصولها إلى اليمن، وكذلك الطقوس المرافقة لها، وأصحابها. فاليمنيون هم الذين دشنوا الكعبة والشعائر الخاصة بالطواف وغير ذلك من الطقوس الأخرى، والأوثان أو الأحجار المقدسة ذات مرجعية يمانية، وأول حاج كان (عمر بن لحي الخزاعي) إلى الكعبة وهو الذي نقل إليها ونصب

صنم (بعل) كبير الأصنام. وإن جماع آدم مع حواء حل محل أساف ونائلة، وهذان ينتميان إلى أصول يمانية، مثلما أن قبيلة جرهم هي يمانية، وقيل فيها إنها نتاج بين الملائكة والبشر. ولقد انتقلت إدارة الكعبة وشعائر الحج إلى قريش بتوليفات ميثولوجية، وأصبحت مفردة (عرب) اليمانية رب البيت قريشية وبلهجتها مع محاولة نسيان الأصل.

٦ إن الكعبة هي في الأساس بيت الرب، وتقابل خيمة في السماء، فهي حقيقة ذات تمثيل رمزي تقابل أشرف موقع في السماء، ومن المرجح أن يكون لكوكب الزهرة وعبادة هذا الكوكب علاقة قوية بالطقوس الجنسية المقدسة. فالزهرة رمزت إلى القوة الإخصابية، ولهذا سميت بالنجم الثاقب قرآنياً، وكان الرسول يلعنها كلما رآها.

وداخل الحرم المكي يذكر الحجر الأسود الذي قيل فيه الكثير أسطورياً وتاريخياً وحكائياً، فاعتبر ذا مرجع سماوي أو نيزكاً سقط من السماء وعبّد، وكان أبيض، ولكنه اسودّ لأنه لمس كثيراً بدم الحيض، أو بسبب خطيئات بني آدم، وهذا يذكّرنا بالطقوس الجنسية، وبالجهات الأرضية وعلاقتها بحركات الكواكب وشروق الشمس وغروبها.

٧ لقد جاء الحج بطقوسه المختلفة، تعبيراً عما سبق، ولكن بعد إجراء تحويرات في المعتقدات السابقة ليتناسب مع معتقدات الدين الجديد، وذلك دون اختفاء الأصول الأولى للكعبة وحيثياتها مادياً ومعنوياً إفصاحاً عن فاعليتها في النفوس حتى الآن(٩).

فهو قرين الحج الرئيس، وهو لصيق الكعبة، والطواف لا يتم إلاّ بوجوده. ولنا أن نتصور في ضوء ذلك كيف كان الإسلام سيكون بدونه، حيث الحج مقترن به! وهذا يعزز أهمية النظرة الثاقبة للرسول في الإبقاء على الحجر الأسود ومنحه قيمة تصل مرتبة القداسة (كما ولّفت روايات كثيرة عنه)، وهو بذلك يغدو شاهداً على تاريخ رحيب وخصيب. كان للجسد فيه حضور مركزي، وكان يكتسب قيمة معتقدية جلية، حيث يتم الارتقاء إلى مستوى فاعلية الخلق الإلهية.

تتمة لما سبق فإن الحديث عن التمتع الذي كان حتى عصر الرسول في الحج ثم أبطله

(عمر) يكتسب أهمية معرفية مثلى! فمصادر الحديث المختلفة تذكر أن التمتع في الحج (أي الممارسات الجنسية ضمناً) كان جائزاً أيام الرسول، وكان يتم تقديم نذر لاحقاً، حتى جاء «عمر» وحرّم ذلك[١٠]، وهذا يفصح عن عميق اعتقاد أهل مكة والجوار بأهمية وعظيم ما كانوا يمارسونه، وما كان بالإمكان إيقاف الممارسات تلك لتمكنها من نفوسهم. وفي ضوء الإحالات هذه يغدو الجنس كسلوك وموقف ومبدأ رئيس في معتقدات الجاهلية (هؤلاء الذين كانوا يتمتعون بحرارة دمائهم واندفاعهم واستطابتهم للملذات تلك)!

وربما من هذا المنطلق اقترنت كلمة (العرب) بالنكاح، حيث الصفة غلبت الاسم، وبقيت، ولكن السلوكيات الطارئة غيبت فاعلية ما كان، ومنحت الحج بعداً روحياً، وربطت الكعبة بإله مفارق متعال، ورغبات الجسد الجنسية بعالم ما بعد الموت. ولعل ربط الحجر الأسود بالإله الكلي القدرة، واعتبار الكعبة نموذجاً كونياً وسماوياً مصغراً، له ما يفسره ويوضح أبعاده، إذ ثمة انقلاب ساحق ماحق على مضمون الكعبة والحج والحجر الأسود قبل ظهور الإسلام، إنه انقلاب أو صفة ذكورية محضة، ومن المعلوم أن من يتمعن في تلك الأدبيات الكبرى التي تخص العلاقات القائمة بين الزوجين، بين الرجل والمرأة (في مصادر الحديث، وما كتب تحت ظلالها) والقصص المؤلّفة والحكايات التي صيغت لاحقاً وخصوصاً بعد توطيد أركان الدولة العربية ـ الإسلامية، سيلاحظ الجهود المبذولة، والمساعي الحثيثة التي تنمّ عن تخطيط دقيق على أعلى المستويات لإحالة المرأة إلى عالم الظلمات، وجعلها قرينة شيطانية، أو التداخل بينها وبين الشيطان والحية، وتضئيل دورها ومكانتها في الجنة، وحتى التضييق عليها وظيفياً في الحياة. والقارئ الحصيف بوسعه ملاحظة ازدواجية المعاني في كل اسم معظّم أو ذي خلفية ميثولوجية، فـ (ديابوليس) أو (ديابك) تعني الشيطان، ولكن (ديو) هي ذاتها تعني (الله) بالفرنسية، وهكذا بالنسبة لـ (جود) الإنكليزية (مع لفظ ج بالمصرية)، وهي تقابل (خوده) بالفارسية والكردية، والمتغير هنا هو ترتيب الحروف تقريباً، ولنا أن نتذكر (زيوس) كبير أرباب اليونان (زه) بالكردية وهي الحية الكبيرة الكونية، وهي رمز شيطاني بالمقابل. وبالمقابل فإن (دو) أو (دية) تعني (اثنين) أي تشير إلى ازدواجية المعنى، أو إلى انشطار الكائن نفسه إلى فلقتين أو قسمين. والله نفسه، كما هو معروف يرجع ككلمة إلى (إيل) أو (إيليوس) أي الشمس هذه التي تذكر وتؤنث هنا وهناك. وكل يقودنا إلى أثريات الجنسانية في حضورها الأنثوي في كل اسم يروّج له ذكورياً، عدا عن كلمة (زيوس) التي تقابل (زوا) وهي حيوان باليونانية.

وبوسعنا في الحالة هذه تصور عنف المراهنة، وحيوية الصراع على الرموز المزدوجة أو المركبة وكيفة تغليب اسم على آخر من منظور جنساني. لقد كان المبتغى توطيد أركان دين يراهن على الرجل، ويكون هذا علامته الفارقة، وقد تبين ذلك عبر عصور مختلفة، فالذكورة قاسم مشترك يضم في ذاته كل الأسماء المعتبرة من الإله الكلي القدرة مروراً بالوحي ونزولاً وانتهاء بالرسول وصحابته، والذين ساسوا الدولة.. نعم كان ثمة هدف استراتيجي مخطط له، هو كيفية زحزحة الأنثى وتجريدها من مجسّداتها الوثنية والصنمية والمذاكرة الجمعية التي كانت تعظّمها على صعد شتى. طبعاً لسنا بصدد ما كان يجول في ذهن الرسول وهو يخطط لذلك، وكيف كان اللاحقون عليه يفكرون وهم ماضون في هذا الطريق، إنما يمكن القول: لقد كان ثمة وعي حاد بالموضوع وقدرة هائلة على لملمة الأفكار المؤازرة، وعلى تشكيل عالم كامل يتجذر قاعدة وهرماً في عالم اللامادة ومن كل الاتجاهات: الأدبية والاجتماعية والاقتصادية والفقهية والعقلية... إلخ. كان يتوخى خلق دولة (بكل ما تعنيه كلمة خلق من مقومات عضوية واجتماعية وسياسية وفكرية وبيئية مساعدة)، وهي دولة لا يسوسها سوى الرجال، ولا يسمع في جنباتها في تداول القضايا المصيرية سوى أصداء صوت الرجال.. هل كان هناك تمحور حول القضيب، تمركز عقلي وجنسي وتاريخي وإعلامي ووعظي..!؟

ربما أُتهم بالإيغال في التطرف إلى درجة معاداة الإسلام بالذات، وهو ديني، وهذا ما أقوله في سياق الكلام!

لندع التقويل على طرف والالتفاف على المعنى، وشهوة عموميات المعنى، واختزال الأحداث والأقوال، إن ما أريده ليس تأكيداً على ما أعنيه، وإنما محاولة قراءة المدونات الإسلامية الكبرى (القرآن بصورة خاصة، وتلك الأحاديث التي وردت حقاً في صحيحي البخاري ومسلم)، والمقارنة بين حقيقة المتكوّن عن المرأة تاريخياً وبنية النصوص المشيدة الباذخة بذكورتها. ثمة إقصاء للجسد الأنثوي من كل مركز قيادي، مركز يمكن للمرأة فيه أن تتصدى لقضية ما، تحل محل الرجل، تناقش الآخرين (خارج حدود الدولة الإسلامية) تتبوأ المنصب القيادي دون ضغينة من رجل يشعر بإذلال ذكورته، تشرّع وتضع القوانين التي تشمل بنات جنسها وبني جنس الرجل.

إنها حالة عصاب جلية تتملك الرجل وهو ينتشي بكل ما يخص وظيفته (كراعٍ)

كمسؤول تكون زوجته تابعة له، حالة من الوجد الصوفي الذي يشعر الرجل بقيمته الاستثنائية، وهو ينشد إلى مثيله، أو تكون الأنثى شعوراً داخلياً بالسيطرة، بالأصالة، بالقدرة على إدارة السلطة، على اقتسام الميراث أو تركة الآخر: الأب، وهو أب بدوره، وذلك بوجود الأنثى باستمرار، والإحالة المرجعية التي تشرعن لسلطته هي بوجود المعين الميتافيزيقي، أو المحمي بامتياز من لدنه، بحضور الشهود (ممثلي المذاهب بالإضافة إلى سلسلة الرواة والرجال المعتبرين ثقاة، وأصحاب الخبر في التاريخ، والمفسرين.. إلخ) حيث الأنوثة في كل ذلك في وضعية ممثَّلة حاضرة ولكن الشبح يسيطر بالتعاويذ، وجسد هلامي يفتقد التكامل، والقدرة على التمثيل الذاتي فيتحدث عنها ذكورة. هذا الميكانيزم الحيوي الجبار يمكن متابعته في مختلف المواقف التي تشكل بها عالم الإسلام! مادياً ومعنوياً. إذ يبرز الجسد الأنثوي ضاجاً في وضعية ثوران مسكوناً بقوى مهددة للرجل المقيم بالذكوري (أوليس الجسد هذا منسكناً بالقوة الشيطانية، غامضاً، مرعباً، لا يؤمن جانبه، فاعل موتٍ، طليقاً، ذا منبت تيهي، بداواتياً في نقلاته، رحالة دون جهات، معتماً، فوضى قائمة... إلخ.. كما يستخلص من جل الأدبيات الإسلامية التي وضعت أو صيغت بجهود ذاتية أو بناء على تكليف، مقابل إظهار الرجل بكل الصفات التي تجعله مساوياً للانضباط والعقل والحكمة والوضوح والاستقرار، والمسالمة، والحياة كما يجب، والتوازن، والمهدِّد..؟)، فالذكورة من جهة الأنثى هي دائماً مهدَّدة بالانقراض!

إن القرآن هو خير دليل لنا في التأكيد على ما كان يمارس من طلب تمتع واستمتاع وقت الحج سابقاً، حيث كانت كلمة الحج ذات مغزى طقسي جنسي احتفالي ومرتبط بتقدير وتعظيم الأنثى ـ كما سنرى ـ وخصوصاً «اللات»، حيث نقرأ في سورة البقرة ﴿وأتموا العمرة لله فإن أُحصرتم فما استيسر من الهَدْي ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهديُ مَحِلَّه فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدْي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عَشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب. الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رَفَث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقونِ يا أولي الألباب﴾[١١].

لقد أوردنا هاتين الآيتين، وهما من الآيات الطوال في القرآن وفي سورة (البقرة)، هذه

السورة الموغلة باسمها في الميثولوجيا والخصبة بدلالاتها الاسمية نظراً لتداخل مفهوم (البقرة) مع ما هو خصبي (مع القمر) وهذا يذكرنا بـ (الزهرة) ومع الثور من منظور ثنائية الجنس، وبالتالي مع رموز جنسية، كذلك «اللات» وسواها، بغية الإمعان في الإخصابية الجلية التي يراهن القرآن عليها، حيث تقتضي قراءة أي سورة قرآنية التمييز بين ما كان سابقاً (قبل الإسلام) وما حلَّ وبرز حين ظهوره وارتبط بتعليماته، إذ إن ما يتعلق بالإجراءات التي كان الحاج (المشارك في عيد احتفالي جسدي جنسي وسرور ومتعة، سابقاً من حلق للشعر وذبح لشاة سليمة مثلاً والتمتع، كل ذلك كان من سلوكيات الحج ما قبل الإسلام، حيث نلاحظ العلاقات القوية بين كل سلوك حاجي (إن جاز التعبير) ونشدان المتعة: متعة الجسد مع الغير، والمرأة هنا حاضرة بقوة ومعنية بالخطاب القرآني، والرَفَث يشير إلى الجماع إلى النكاح، حيث تغير كل ذلك إثر ظهور الإسلام. والقرآن لا يتحدث هنا بالمجازيات، أو بالرموز، ليتطلب منا تأويلات مختلفة يُراهَن عليها ويُنازع، فالكلمات هي في عمومها واضحة الأبعاد، عدا عن أن المفسرين أنفسهم لم يشاءوا إخفاء معانيها، وقد فعلوا حسناً، ولو طلب منهم ذلك فلربما قدموا تفاسير أخرى، ومعاني مغايرة، ولكنهم لم يقدموا سوى ما اعتبروه تاريخاً لا بد من ذكره، وأن سلوكيات هذا التاريخ لم تعد صائبة، حيث أحلّت سلوكيات جديدة. لقد بقي الأثر يشي بما كان نظراً لعميق تجذره سابقاً في النفوس. وفي ضوء هذه الإحالات المرجعية القرآنية والنبوية والتفسيرية، بوسعنا الاستنتاج أن عملية التحوير للتمتع وطلب الملذات قد تمت بناء على المستجدات المرتبطة بالدين الجديد واستراتيجياته العظمى، والتي تتلخص - كما أعتقد - في نقطتين:

أولاهما: تحويل طريق الحج حيث أصبح عبادياً ومسخّراً في خدمة وباتجاه عالم آخر يتجاوز الحياة الدنيا، أي صوب الجنة تحديداً، والحور العين اللواتي يتجاوزن كل وصف لجمالهن وحلاوتهن وجاذبيتهن ومقدار اللذة المحصّلة عبرهن وفيهن. إذاً فالتمتع لم يُقضَ عليه، وإنما أصبح في حكم المؤجل، ومن ناحية أخرى أبرز إغراء إذ الانتعاظ مستمر واللذة لا تتوقف حيث لا قذف للمني.

وثانيتهما: وهذا التحوير دنيوي المسار، وليس أخروياً، فالإسلام في نصه القرآني بداية ومن ثم النبوي أحلَّ للمسلم (وأذكر هنا المعتبرين جيش الإسلام، لذلك يجب علينا ألا نتغافل عن أنهم المعنيون الأول بالخطاب القرآني، لأسباب وضّحتها في أمكنة مختلفة في

كتابي: جغرافية الملذات) ملذات جسدية من خلال تعدد الزوجات (وفي هذه ربما لا يوجد ما يثير) وإلى جانب التمتع بالإماء والجواري (وما ملكت أيمانكم)، وقد تمَّ ذلك عن طريق غزو الشعوب الأخرى (وهي العملية التي تسمى إسلامياً بـ: الفتح)، والحصول على أعداد لا تحصى في كل غزو من نساء الشعوب المغلوبة على أمرها. هكذا كان قانون الغزو ولغة الحرب وما يترتب عليهما من تصفية المعارضين وأسرهم، وسبي نسائهم حتى لو كن متزوجات، فقد أحلّ الإسلام ذلك، وكل ذلك أثار شهية المحاربين العرب، خصوصاً إذا علمنا مدى الانجذاب إلى الجمال الأخاذ الذي كانت تلك النساء يتمتعن به، وتلك العلاقة الجسدية التي كانت تستثير المحارب باسم الإسلام، وهو يمتلك جارية رومية أو فارسية أو غيرهما، ولا يحتاج كل ذلك إلى ذكر مصادر تتعلق بذلك، فقد امتلأت أرض الحجاز ومكة ودمشق وبغداد مع توطد أركان الدولة العربية بآلاف مؤلفة من النساء (أسيرات وسبايا الحرب) فصرن زوجات ومحظيات وإماء العرب، وفي العصرين الأموي والعباسي خصوصاً، وبذلك تشكل مع الزمن أكثر من خبرة كشكولية بالجسد في تكويناته المختلفة على الصعيد الإثني، ومقدار اللذة والشهوة والمتعة التي يمكن الحصول عليها أو نيلها في كل جسد: حبشياً أو بربرياً أو فارسياً أو رومياً أو كردياً.. إلخ، وبرز فن بكل معنى الكلمة يطال الجسد في مختلف تقاطيعه وثناياه، وحركاته وردود أفعاله والمسميات الخاصة بذلك وما استحدث من أسماء أو أطلق من أسماء حول الجسد في العلاقة الإثنينية جنسياً، وكيف يمكن إطالة ذلك هنا وهناك[١٢]!

وبالمقابل فقد تشكلت ثقافة مع وفود هؤلاء النساء المسبيات أو جلبهن وأسواق خاصة بهن، ومدربون ومدربات لتعليمهن اللغة العربية والكثير من أصول قول الشعر والغناء والعزف على آلات موسيقية لتعميق المتعة، وتحقيق ربح أكبر من وراء ذلك. وهذا يعني أن مسالك المتعة واللذة كانت تجد باستمرار أرضية تنجلي وتتعبد من خلالها، ففاعلية الجنس لم تنقطع أو لم تتوقف، والتنظير الجسدي والجنساني ظل يتعمق ويتفرع مع الزمن، حيث صار الجسد موضوع دراسات ذات صبغة تأملية، ووصفيات تستثير الآخر، فالدولة العربية ـ الإسلامية جعلت من اقتصاد الجسد (لمصادرة المسبي) حقيقة من حقائقها الكبرى سلوكياً وعلى أعلى المستويات أو الأسواق المخصصة لذلك، وقصور الخلفاء مع الزمن أكدت حقيقة تلك، وبجلاء!

كانت سلعنة الجسد تدخل ضمن الاعتبارات المعتقدية للدولة العربية ـ الإسلامية، وهي

العملية التي رافقت نشوءها، وأثرت في متحولاتها الاجتماعية والسياسية والأدبية والفقهية والحقوقية. وكان النظر في الجسد (الأنثوي: المَشبي خصوصاً، ويبدو أنه كان مصدر كل قول ذي قيمة جنسانية من خلال مواقعته وباعتباره مباحاً أكثر هنا، وبغية التمكن منه) مرافقاً للنظر في أي مسألة اقتصادية وسياسية تهم الدولة، فتجارة الأجساد في هذا المنحى وجدت شرعنة لها ودعماً في أرجاء الدولة هذه!

والسؤال الذي يجدر طرحه هو: وما علاقة كل من اللات والعزى ومناة بالله ـ ما سر بناتية الله (اعتبارهن بنات له)؟

ثمة جدال عنيف حول جنسانية كل من الملائكة واللات والعزى ومناة مع أولئك الذين يحددون أبوة هؤلاء الإلهية. وأعتقد أن هذه النقطة المؤثرة والحساسة جداً لهي من أكثر النقاط التصاقاً بموضوعنا، بما يسمى بـ (كلمة السر المهجّرة في التاريخ)، ومن ناحية أخرى فإنها تضيء سبيلنا إضاءة إضافية نحو ما كان يعتقد فيهن في قلب مكة وفي الكعبة ومن خلال الإيمان بهن! فهناك أكثر من سورة تشير إلى هذه العلاقة وهي:

﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون﴾ ـ النحل ـ ٥٧.
﴿فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون﴾ ـ الصافات ـ ١٤٩.
﴿أصطفى البنات على البنين﴾ ـ الصافات ـ ١٥٣.
﴿أم اتخذ مما يخلق بناتٍ واصطفاكم بالبنين﴾ ـ الزخرف ـ ١٦.
﴿أم له البنات ولكم البنون﴾ ـ الطور ـ ٣٩.

وبخصوص نسابة الملائكة نقرأ:

﴿أم خلقنا الملائكة إناثاً وهم شاهدون﴾ ـ الصافات ـ ١٥٠.
﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾ ـ الزخرف ـ ١٩.
﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمّون الملائكة تسمية الأنثى﴾ ـ النجم ـ ٢٧.

إن قراءة هذه الآيات بالنسبة للمطّلع على الأدبيات القديمة، سوف تجعله يلاحظ عمق الصراع وشدته حول الجنسانية، ثمة عنف يبحث عن مسالك، وعن ضحايا يُنفذ فيهم

ونهايات يتم التطهر منه، ومسار الآيات هذه يرشدنا إلى معرفة تلك الحقيقة الخاصة بموقف العرب، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من شعوب المنطقة، عندما يبعدون الأنثى عن أنفسهم، ويجعلون بينها وبين الله نسباً، وهذا التنسيب على الصعيد التاريخي كان موجوداً، ومن خلال طقوس تعبدية كثيرة. ودون الإحالة إلى المصادر لتثبيت ذلك (فما ذكرناه سابقاً يفي بالغرض). وبناء على ما تقدم يمكن القول، إن عبارة (بنات الله) تذكير بتلك الطقوس الخاصة بعبادة الأنثى وتداخلها مع عبادة النجوم والكواكب (ونذكر هنا كوكب الزهرة تحديداً). كان ثمة حضور أرواحي في تصوراتهم ومعتقداتهم، وكانت المواقعة الجنسية ضرباً من ضروب التقرب من الإله.. وهذا ما كان يتم إلا من خلال أماكن خاصة (معابد مقدسة ويُصرف عليها وتُراقب لأهميتها الدينية) وهذه الأماكن كانت شواهد على ممارسة طقوس الجنس المقدس، حيث كان أشرف الناس بمن فيهم الملوك يدفعون ببناتهم نحو المعابد تلك لإرضاء الآلهة، ولعل (اللات) الرئيسة من بين الآلهات في تداخل معانيها بين الحقيقة الشمسية والزهرية، وكجامعة بين مفهومي الحرب والحب، الموت والحياة، وهي التي كانت تمثل الأنوثة الفائضة والمتجددة، وكأن كل من كانت تمارس الجنس تتهيأ للارتقاء إليها كعلامة خصوبة وكمفهوم قرباني. وهذا يعني أن الإله الأعظم الذي حلّ محل الآلهة، من شأنه زحزحة كل التصورات والمفاهيم التي كانت مرافقة للآلهة (الأنثى)، ويعني ذلك أيضاً حصول تداخل بين الذكورة والأنوثة، فالإبقاء على مركزية البنات المقدسة كان يعني (من خلال الخطاب القرآني) بقاءهن كما هن في ممارساتهن لوظيفتهن، والذين حافظوا على معتقدهم في هذا المنحى إنما كانوا مخلصين لمبادئهم القديمة، ولهذا يكون تقريعهم وتنبيههم إلى ضرورة تغيير ما هم عليه من تصورات وأفكار، فاللات كمفهوم تعبدي قديم وكثقافة قائمة بذاتها لم يعد لها حضور بظهور الإسلام، لقد صفّيت بتركتها الرمزية، فكان لا بد من استئصال كل ما يخصها في الذاكرة الجمعية لعرب الإسلام!

ونلاحظ هنا مدى المقاومة المبذولة من جهة الرسول بغية القضاء على كل أثر للاّت ومحو كل أثر لها ومحق كل رمز يشير إليها في ذاكرة الآخرين. لقد كان الدين الجديد يبشر بثقافة جديدة وبسلطة رمزية جديدة، همّشت المرأة وضعّفت من حقيقة حضورها.

وليس الملائكة ببعيدين عن هذا المنحى، إذ يظهر أنهم كانوا يتوسطون العلاقة القائمة بين الإله وبني البشر، ومن يتمعن في تكوينهم الميثولوجي والخلقي يلاحظ كيفية تضخيمهم

حيث يتوزعون بين السماء والأرض، وهم بقدر ما يكونون قريبين من الله، يكونون قريبين من البشر بالمقابل، ولعل الدور المعطى لهم إلهياً هو الذي جعلهم بهيئات ميثولوجية مذهلة[١٣]. وقارئ النصوص الميثولوجية يتلمس كيفية تطور مفهوم الملائكة، فقد كان هناك آلهة وأنصاف آلهة، وبشر مقرّبون من الآلهة وتزاوج بين هؤلاء وأولئك. إن (آدم) بصورة ما وليد إلهي، وكذلك (مريم) فهي قدمت بوصفها حملت بقوة إلهية. وهكذا كان (جلجامش) إلهياً في ثلثيه، والملائكة يبدون مختلفي المهمات والنزوعات، فالشيطان ـ كما لا يخفى على أحد ـ كان كبير الملائكة، ثم اعتبر ويعتبر ثنائي الجنس، خارقاً في قوته[١٤]، وهذه عودة إلى تلك الكائنات الثنائية الجنس. وكل إله في حقيقته يحمل في ذاته مفهوم الذكورة والأنوثة أو آثارهما، وهكذا كان (هاروت وماروت) الملكان المشهوران اللذان تمَّ إغواؤهما من قبل المرأة الحسناء البابلية، وسخط عليهما، وهذه التوليفة تشير إلى تلك المعتقدات البابلية وغيرها لشعوب أخرى، والخاصة بعبادة النجوم والقوى اللامنظورة، أو الكائنات التي صوّرت مجنحة.

إن الإله (أي إله) باستمرار يمرّر رغبات كبيرة وكثيرة عبر الآخرين وهو في عليائه، حيث تتحرك مختلف القوى المؤثرة في الكون بإمرته، وهذا يعني بقاء عملية التواصل بينه وبين هذه القوى، وعبرها مع بني البشر، وفي السياق هذا تغدو مسألة بنتية الله، حقيقة تاريخية ميثولوجية الطابع والمنشأ والمعتقد!

ومن ناحية أخرى فإن هذا التصور يقيم المسألة جنسانياً، حيث يبرز عنصر الذكورة هو المؤكد عليه والمدافع عنه، و«ابن كثير» يقول حول العلاقة المذكورة «ثم أعطوه (أي الله) أحسن القسمين من الأولاد وهو البنات، وهم لا يرضونها لأنفسهم»[١٥]، وهو يعني بذلك مدى الشعور بأهمية الجنسانية، ووضع البنات في الدرجة الثانية بعد البنين، وهذا يعبر عن الدفاع المستميت لعقلية الذكورة في تدشين ثقافة ومجتمع ممهورين بآثارها دون الأنوثية. فالخطاب القرآني يمارس تصفية مع ماض غير مرغوب فيه، ويهيىء لواقع آخر ربما برز الملائكة فيه منزوعي الجنس، وهو قول يفصح عن مضمونه الميتافيزيقي، ونابع من جوهر المعتقد، إذ إننا ما زلنا حتى الآن نعتبر الوجه الجميل بغض النظر عن حقيقة جنسه وجه ملاك. هذا ينطبق على الذكر مثلما ينطبق على الأنثى، ويعود كل ذلك تفسيراً إلى المتوضع في ذاكرتنا القصية حيث تتميز كل قوة مرهوبة الجانب، ومتعالية على ما هو بشري بامتلاكها للجنسية المركبة: الذكورة والأنوثة! ومن المعلوم من ناحية أخرى أن

الانتماء الجنسي للملائكة في مضمونه الميثولوجي يحال بدوره إلى تلك التصورات القديمة التي كانت تخص كل ذي منبت رفيع المقام، بأنه أخصب أو هو نتاج نطفة إلهية، فالذين ينتمون إلى مراتب سامية في المجتمع سواء بشرية تماماً أم نصف بشرية، كانت ولادتهم تتم حسب المعتقدات الرائجة ليس عن طريق الإخصاب المنوي، وإنما بتدخل إلهي، وكل من كانت داخلة في طقوس الجنس المقدس بدورها، كانت تعتقد كما كان يقال لها وهي تحبل، إن قوة إلهية هي المسؤولة عن ذلك.. وأمثال اللات وعشتار وفينوس وسواهن يتميزن بأبوة إلهية! وما أعتقده هو أن اللغة بوسعها أن تفيدنا بالكشف عن مغيّبات كثيرة صارت في حكم المحظور أو الممنوع، من ناحية دلالاتها وتنوع معانيها وتراكم أبعادها الثقافية، وأعني بذلك ما يخص مفهوم البيت الحرام، والأرض الحرام، والمُحْرِم، والحرم المكي أو سواه، والمحرَّم، والحرام ككلمة قائمة بذاتها، والإحرام، والحريم، والحرمة.. إلخ.

إن أول ما يمكن قوله في هذا المنحى هو أن مفهوم الحرام لا يشير إلى الدنس أو النجاسة، كما يخيّل للبعض، بقدر ما يعبّر عن خاصية إقصاء العنف بكل أنواعه، الحرام يستحضر الحلال ضمناً، والأشهر الحرم في هذه الحالة هي التي لا يجوز فيها سفك دم أو ممارسة عنف معين، إنها أشهر مفتوحة زماناً ومكاناً محددين ليغترف الجسد الملذات الخاصة به. ثمة إعلان عن مناسبة جماعية، واتفاق على ضرورة مهادنة العنف، تأجيله في فترة زمنية معينة، فالذين كانوا يأتون من كل فج عميق للمشاركة في هذه المناسبة، كانوا يتهيأون للمشاركة في احتفال جسدي، كون الحج عيداً، والعيد إعادة لزمن يكون الجسد بصفته الجماعية منزوع العنف، حيث ينفتح على عموم ملذاته ومتعه مقابل تقديم قربان محدد متفق عليه (هَدْي)، وللكبش هنا دلالة أسمى باعتباره ذكراً، أما الشاة المطلوبة وهي التي تذبح فتتضمن قيمة أنثوية في الأساس، إنها لا تزال تؤكد نسابتها الأنثوية، لاتيّتها (إن جاز التعبير) أو (زهريتها)، وليس سفك الدم الحيواني سوى المعادل الرمزي لما كان يسمح بممارسته، ثمناً له، وكل دم هو أضحية بديلة، ولكنها على الصعيد الديني تغيير مسار العنف وتعبير عن شهوة رؤية الدم لتخفيف العنف بشرياً!

التحريم يشير إلى استراحة المحارب، إلى جسد يعطى الفرصة المنتظرة لكي يستعيد توازنه، يستمتع بما هو مسموح له. والبيت الحرام يتضمن خاصيات ملذّتية، متعاً محللة، ولا يجوز توقيف هذا الإجراء المتعي الملذتي والمثاب عليه. وتدخل العلاقات الجنسانية في

وضعية تقييم وتقويم، فالمرأة هي خاصية حرمية، إنها الأقرب للبيت الحرام باعتبارها المطلوبة كجسد شهوي، حيث كانت ترتبط باللات، بالزهرة المتداخلة، هذه المتميزة بالشبق، وفي الآن عينه يستحضر الرحم هنا بكل أبعادها الطقوسية والدينية والدلالية، فالرحم مفهوم جامع خصب ينفتح على معانٍ عديدة:

١ الرحم توقيع على ملكية مكان أو زمان ومن يدخل فيهما، كون ما يجري في إطارها يتجلى في وضعية تبعية لها وحضور من خلالها وبها، وهي بالمقابل تفصح عن سيطرة رمزية، باعتبارها الأصل والمنبت أو المبتدأ، ومن هو في إطارها يكون اللاحق والمعرَّف به! ولعل خاصية الأرض الحرام وكذلك البيت الحرام تشير إلى نسابة أمومية، فهذه تمنح المتعة وتحول دون انتشار العنف.

٢ والرحم التي تفصح عن علاقات قرابة وعن قيمة، فنحن نتحدث عن الرحمة، وهذا يعني أننا نؤكد انتماءنا الرحمي، أي حنيننا إلى ما هو أنثوي، أي نعزّز فينا الأنثوي ونعترف به أصالة، فكأن تعاضدنا وتوحدنا ممنوح صفة أنثوية، وكأن الأنوثي هو الذي يلهمنا وهو الذي يشكل علامة كينونة مجتمعية، ورابطة معنوية بالمقابل، والذكورة في هذه الحالة تغدو حالة فوضى (كاوس) أما الأنوثة فالمعادل البليغ للنظام واستتبابه، وهذا لا يتوقف على اليومي، بل ربما يعبر ما نحن فيه عن طوطمية الأنثى في لا شعورنا، أم عن قناعتنا ونحن نتجاهل ذلك؟ وكذلك فإن هناك ما هو أبعد من هذا وذاك وهو المختص بمفهوم الرحمن، فهذه الصفة التي تُعطى لله، وهي اسم من أسمائه الحسنى المعتبرة، ولا تُعطى لبني بشر، تعيدنا إلى المشاركة الأنثوية في الألوهي في عصور غابرة، وحتى لو كانت استعارة، فهي تحتفظ بأثر قيّم من آثار الأنثى. وربما جاز لنا المضي أبعد من ذلك، وهو استحضار ثنائية الجنس في القوى المؤلهة. فالإله دالة نظام هنا، ولكنه كما هو معلوم علامة فوضى، أي قوة مدمرة، فالله يحيي ويميت، وهي صفات كانت تميز الآلـهة المزدوجة الجنسية.

٣ والرحم تفصح عن علاقة جنسانية، عن متعية وشهوية الأنثى التي تسع الكوني، عن قدرتها على تغذية الجسد الذكوري بما يلتذُّ به، وهي في الآن عينه رمز يختصر المرأة، ويعيدها إلى أصول ميثولوجية. وقد تبدت رحماً محضة، ولكنها من

ناحية أخرى تحيل المرأة على ما يجب أن تتميز به في العرف الذكوري، وهي أنها مجرد رحم ليس إلاّ، ومنذورة للإخصاب بمدد ذكوري، والمرأة تتوضع فيما بيننا على هذا الصعيد باعتبارها رحماً للإنجاب أو لجعلنا نتلذذ بها في اندفاعنا نحوها.

٤ وفي هذا السياق تبرز كلمة (الحرمة)، فأحدهم يقول مشيراً إلى زوجته أحياناً بقوله (هي حرمتي)، وهو بذلك يعبر عن ملكية متوارثة، ملكية طي العنف الذكوري، أو ملكية ممهورة به كعنصر ذكري، حيث يجوز له أن يتلذذ بها، فتكون في ضوء ذلك اختصاراً لما كان في عصور سابقة (عندما كان هناك طقس جنسي مقدس)، لا يشاركه فيها أحد، ولا يعنّف ناحية ذلك!

٥ وليس المرح (حرم: مرح) سوى الشعور المرافق لعملية التواصل مع الأنثى، فأن يكون الإنسان مرحاً هو أكثر من الفرح، المرح يتجاوز الشعوري، ثمة قيمة نفسية وروحية تقرّب بين الذي يمرح والذي يعيش وضعاً لذتياً مع من يحب. المرح عنونة لجسد منزوع المادية على أكثر من صعيد، وهذا يمكن تصوره في علاقته مع المرأة، مع جسدها حين مواقعتها! وفي هذه الحالة تتجلى كلمة (العرب) الخصبة بإحالاتها السكسيولوجية لصيقة كنسابة بكل ما أتينا على ذكره!

٦ لقد ربط بين كلمة (زمزم) وعبادة الجنس هنا وهناك (ما قاله سيد القمني مثال على ذلك)، ويمكن المضي في ذلك إلى مسافة أبعد وتوسيع الحيز الدلالي والمعنوي للكلمة، فالكلمة هذه ذات نسابة ميثولوجية ترتبط بحادثة صيغت من لدن «إسماعيل» مع أمه «هاجر» وهما في حالة عطش، وهي تفصح عن مرجعية دينية لاحقاً بعد ظهور الإسلام. إن كلمة (زمزم) لا تعبر عن مفردة لغوية، لا عن فعل زمني ولا عن اسم يُرتكز عليه، أو صفة يمكن ربطها بسواها، بموصوف معين. ثمة كلمات من نوعها وربما من جنسها منزوعة القيمة الفعلية والنعتية ـ ولكنها تغتني بالحركة ـ إنها جامعة أفعال وأسماء ونعوت، إن تهجئتها توحي بوجود رنات مغناطيسية تشدنا إلى عالم يمارس فينا ما لا نكونه في الحياة اليومية، ثمة انعتاق من المادي عبرها، حيث تكرار الحرفين (ز+ م)، ولو عكسناهما نلتقي بحرفين يتكرران ولكنهما يفصحان عن فعل هذه المرة (فعل شرب) يستمتع ويُتلذذ به، وهو (مزمز) أو (م+ ز) مكررين، وكأن الزمزمة هي حالة توحد، ودخول في

سلوك جسدي جنسي صاخب وعنيف بنوع من الوجد (الانجذاب الشديد) الذي كان مطلوباً بفعل اشتياقي أو كطقس تعبدي كان لا بد من الإخلاص لآليته، إلى درجة فقدان الشعور بالمآل، أو فقدان السيطرة على الجسد بفعل آلية الشهوة والشبق الحاصلين من لدن الاثنين، فلا يعود هناك كلام ولا خطاب لغوي سوى خطاب الاهتياج الجنسي، وهذا الإجراء يترافق بزمزمة (بأصوات لا نقول عنها بأنها تكون غريبة، وإنما خافتة أو مسموعة ولكنها متقطعة ذات ايقاعات مختلفة، مادام هناك طقوس للجنس المقدس، ورغبة في التوحد الجسدي الإثنيني، حيث تبدو الأفواه متلاثمة عناقية متراشفة في تلذذ محموم).

ويبقى الماء هذا الذي اكتسب اسماً أعطي له لاحقاً وهو (ماء زمزم) ليعبر عن علاقة ميثولوجية، فثمة حياة ورغبة في الانعتاق وفي حياة تتجاوز المادي، وهذا يتم بالماء كرمز، وربما كان في مفردة الماء ما يشي بذلك، فالماء يظهر غنياً بدلالته من الداخل، وليس في قابليته الاشتقاقية الفعلية، فهو كيان علاماتي قائم بذاته، وقد يكون منسوباً إلى (me) وهو الداخل على ما هو أنثوي (سومري) ولكنه رافدي يخص المرأة أو الأنثى الكونية المخصبة والتي تتطلب العنصر الذكري معها!

٧ ولعلنا نتلمس في المفردات تواريخ مختلفة تقودنا إلى مواقع كان لها أهميتها قديماً، كما في مفردة (العرب)، ومن ذلك ما يخص كلمتي (البغي والفجور)، فهما تقدمان لنا تاريخاً حافلاً بالمتحولات في المعنى، وبينهما أكثر من صفة مشتركة:

أ ففي فعل (بغى) يلتقي طلب الحاجة والحال المعنية واشتداد المطر والتعدي والاستطالة والتطاول والزنى.. إلخ، وهي معانٍ تتداخل فيما بينها بقوة وتتلاقى بجلاء، وهي تعيدنا إلى أصولها القديمة، فالذين كانوا يبغون ويبتغون، كانوا يقصدون هدفاً أو أهدافاً، وفي هذه النقطة كان ثمة مزاحمة وازدحام، أوَليس في هذا رجوع إلى الحج، إلى الاحتكاك ومناولة المراد بالتدافع والاستطالة والتعدي؟ أليس الباغي هو المعتدي على غيره المتطاول عليه؟ ومن ناحية أخرى كيف تكون البغي أمة، ولا يقال لها بَغية؟ أليس للتمييز بين حركة مرسومة هي حاجة يقوم بها الرجل، وبغي هي أمة وممارسة الزنى أو للفجور تكون هي الأصل، وكأنها مصدر الحاجة، قاعدتها؟ لماذا تكون البغي مجردة من تاء التأنيث لو لم تكن سوى ذلك؟

في فعل (بغى) تعدٍّ وتطاول، وفي التعامل مع البغي تعدٍّ وتطاول، اعتلاء وممارسة عنف وإجهاد في مواقعتها!

ب أما كلمة (الفجور) فمن فجر، وهي لا تتطلب مجاهدة لغوية ومنافحة قيمية، إذ ليس الفجور سوى إحالة على الفرج، ونجد علاقة لغوية دلالية قوية بينهما، حيث زيد حرف (الواو) تمييزاً عن الفجر، وربما كان ذلك توقيتاً لنهاية ما كان يجب القيام به بالنسبة للذين كانوا يدخلون في طقوس الجنس المقدس، في حججهم، فـ (فجر) هي (فرج) أي التفعيل الذكوري بالفرج الأنثوي، أو أن تسلم المرأة نفسها لرجل لا علاقة شرعية بينهما. نُحال هنا إلى مفهوم قيمي هو الفرج، والفرج بذلك يكتسب أكثر من سلطة رمزية وحكم قيمي، فالعفة والطهارة والشرف مفاهيم كانت تقابل الحفاظ على الفرج بعدم الفجور به.

إن آية ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ ـ (المؤمنون ـ ٥) تشمل الرجال والنساء، ولكن الفرج صار مع الزمن لصيقاً بالمرأة أكثر، ويبدو أن العقلية الذكورية الجهادية، لم تشأ مشاركة ندية في أهم عضو في الجسد عند الاثنين، فزحزحت مفهومه ليكون أنثوياً أكثر! الفرج علامة أنثوية ـ أنوثية:

أ **أنثوية**: باعتباره يعبّر عن كل جسد مميّز أنوثة.
ب **وأنوثية**: حين يكون صفة هنا، تحويلاً وتحويراً للمعنى بغية السيطرة عليه والتمكن منه.

فالفرج يدل على التقعير، على القعري المثير للشبهات والمخيف، والمجوّف والمعتم، بعكس العضو الذكري الذي يقترن بالبارز أو بالبروز في كل شيء، ويعبر عن الانبساط والسوية.

ولكن لندع ما تحدثنا فيه حتى الآن ولنتساءل: ألا يقودنا مفهوم الفرج إلى تيه ميتافيزيقي؟ إلى خاصية تعددية ذات جذور تاريخية موغلة في القدم؟ إلى تلك العبادة الموغلة في القدم، إلى عبدة الفرج بالذات، حيث يقترن بنوع من الرهبة الذكورية تجاهه؟ ترى ما علاقة الجفر بالفرج؟ لندع المواقف الضيقة التي قد تكون صدامية، ولنستنطق ما

وراء هاتين الكلمتين (الفرج: الجفر)، ألا نلاحظ آثاريات الحضور الفرجي بكل تجلياته الإخصابية، حيث تكون القبلة الفرجية بالذات عند البعض، وهو حقيقة في مناسبات خاصة وأمكنة سرية تعويذة وتذكيراً بالقدرات الهائلة: حياة أو موتاً له؟ وهذا يبرز بصورة بدهية في المجسمات المادية (في صنم ووثن أو حجر يحفر فيه بما يرمز إليه)، ثمة حساسية في استنتاجات من هذا النوع (وهل هي استنتاجات فقط؟) بالنسبة لتأكيد علاقة مغيبة بين كلمة (الفرج) و(الجفر)، ولو أننا تمعّنا في كبريات النصوص القديمة لرأينا ولاحظنا مدى التناوب بين القضيب والفرج في احتكار معنى ما أو أكثر، أو اقتسامه، وحيوية الرهان والصراع بينهما بخصوص موضوع يتم تجنيسه!

ولنلاحظ جيداً أي طقوس قربانية وكفاحية تدينية تمارس في التعامل مع الفرج المعتبر أنثوياً، من عوذلة وبسملة وعبارات لتحويل الفرج الذي يختصر المرأة في الأعم الأغلب من حالته العمائية (جامع فوضى ورعب) إلى حالته التطمينية النظامية وتأميمه ذكورياً، إذ يبدو الجسد الأنثوي مسكوناً بالشيطان (هكذا تفصح كبريات النصوص الإسلامية، والدلالات الحافة بها)، وكأن العوذلة والبسملة والكلمات الأخرى الممهورة بالحضور الإلهي، هي بمثابة فتوحات إلهية، وترميز الجسد المقتَحم ووسمه بالمعنى الإلهي. فثمة طرد للشيطان من الجسد بذلك، وعدم اللجوء إلى ذلك يمنح الشيطان حضوراً، ويأتي المولود مشوهاً، ويكون الجماع حاصلاً بمشاركة شيطانية. إن عبارات اللذة والمتعة والشهوة هي في حقيقة أمرها عوالمية شيطانية، قوى شيطانية، وهي تغدو مؤممة إلهياً لحظة التحصن والتحصين بالإلهي، ألا يعني كل ذلك مدى الخوف المضخم من الشيطان، وكيف يمكن مغالبته بالإله المحض، بنقيضه؟ ولعل التوقيت للجماع، في أي وقت وكيف يكون، يعبران عن حجم المقاومة التي بذلها الرسول مع أصحابه أو صحابته وهو يحاول منح الفرج كل ما من شأنه أن يكون في وضع رهاني (ممتلك ذكورياً)، وذلك بتثبيت كل العناصر المهدِّدة لمن لم يلتزم بذلك.

فمن حديث (لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: أللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإن كان بينهما ولد لم يضره الشيطان) إلى حديث رائج يحدد أوقاتاً محددة للجماع، ويُكره الجماع في ثلاث ليال من الشهر: الأول، والنصف، والآخر، حيث الشيطان يحضر في هذه الليالي، ويقال: إن الشياطين يجامعون فيها.. وقيل: يستحب الجماع أن يكون يوم الجمعة[١٦]... إلخ.

والمتمعن الحصيف في هذه الأقوال يلاحظ حدثيتها ومناخها الإسلامي الترغيبي والترهيبي، فالشيطان هو النقيض الأعظم والأخطر للإله المحض: الآخر، الخير (أي الله)، ويلاحظ فيها كذلك كل ما يتعلق بعبادة الكواكب، وتداخل هذه العباءة مع ما هو شيطاني، فالرجل كذكر هو الذي يمارس الفعل، ويحيل المرأة إلى تصريف، يكسبها هوية أو صفة معينة، وهذا يعني مدى الانشغال الوظيفي والعاطفي والعقلي من جهة الرجل والمرأة، والآليات الإجرائية الكبرى لتطويعها.

وربما من هذا المنطلق نفهم (وأد البنات) في الجاهلية، فهو إجراء كان يمكن تفسيره باعتباره استمراراً للقرابين الأنثوية التي كانت تُقدّم للآلهة أو القوى الطبيعية المؤلهة (للبحار والأنهار أو للنار حيث تحرق مع زوجها مثلاً)، ولأن التخلص منهن والسخط عليهن كان يفسّر باعتباره عاراً (لاحظ العلاقة بين اعتبار جسد المرأة عورة، فهي مجموعة عورات، والعار الذي يستشعره الرجل وهو يرتبط بها!)، وخصوصاً في تصوره للحرب أو للغزو، فالخوف من الغلبة كان يعني تحويل النساء في جماعته إلى سبايا للطرف الغالب، وقد كانت النساء من بين مغانم الحرب، وكان ذلك تحدياً لوجوده، وامتلاكاً رمزياً له كذلك. ومن هنا برزت الفحولة مفهوماً خصباً بدلالاته، وهو يجمع في ذاته بين معان شتى: سياسية واجتماعية ودينية، أي تغدو الإحالة الجنسية فاعلة في هذا المنحى، والشهوة المقترنة باللذة تؤول إلى الجسد، ولهذا كان تحوير (الآخر) باعتباره جسداً ذكراً إلى جسد أنثى، وهجوه أو محاولة امتلاكه جنسياً بمثابة نزع الرجولة عنه، وتجريده من الذكورة، فهل ثمة مبالغة في القول، وهو: إن العرب في اشتمالهم على معانٍ ودلالات جنسية كمفهوم لغوي، ومسرد أنثروبولوجي يفصحون عن عريق ما كانته شعوب كثيرة، وإن تجذر الجنسانية في حالات: الجماع، أو النكاح، أو الفحش في القول (وهو ما تمَّ لاحقاً وحديثاً نسبياً) لا يعبر عن وضع استثنائي، أو تجيير لقيمة أخلاقية، وإنما يغني المفهوم بالذات، هذا الذي برز في تطور وتحول مراحله بهيئة الموشور الذي يضج بالألوان، وليس بالأبيض كما يعتقد أو يفكر من تُوهمه نفسه بذلك!

الهوامش

(١) ابن منظور: **لسان العرب** (دار صادر، بيروت، ط ١٩٩٠)، ص ٥٨٦ ـ ٥٩٣.

(٢) علي، جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (بيروت، بغداد، ج ١، ط ١، ١٩٦٨)، ص ١٤ ـ ١٦ ـ ٢٥... إلخ.

(٣) انظر: ابن منظور: **لسان العرب**، م ١٠، ص ٩٠ ـ ٤٠٢.

(٤) انظر حول ذلك: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، (دار الفكر، بيروت، ط ١٩٨٧)، في (بكة) و(مكة).

(٥) انظر: مجموعة النصوص المتعلقة بالحجر الأسود في **أخبار مكة**، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٩.

(٦) كما جاء في كتاب رينيه ديسو: **العرب في سوريا قبل الإسلام**، ص ١١٢.

(٧) انظر حول ذلك: **صحيح البخاري**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، ج ٢، ص ١٨٣ ـ ١٨٤. و **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، لـ «القسطلاني» (دار الفكر، د.ت.، ولا مكان للطبع)، م ٣، ص ١٦١ ـ ١٦٢. و **شرح الإمام النووي على صحيح مسلم** بهامش **إرشاد الساري**، المصدر نفسه، م ٥، ص ٣٨٩ ـ ٣٩١.

(٨) تطرقت إلى ذلك في كتاب صدر عن شركة رياض الريّس تحت عنوان: **تقديس الشهوة: الرموز الفلكية في النص القرآني ط١، ٢٠٠١.**

(٩) انظر حول ذلك: **السيرة النبوية**، لـ «ابن هشام»، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها، مصطفى السقا وسواه، (منشورات دار الخلود، بيروت، د.ت. ج ١ ـ ٢، ص ٧ ـ ١١٦ ، **وأخبار مكة**، لـ «الأزرقي»، تحقيق رشدي الصالح ملحس (دار الأندلس، بيروت، د.ت. ج ١، ص ٣١ ـ ١٩٦)، **وقصة الحضارة**، لـ «وول. ديورانت» ج ٢، م ١، ترجمة: محمد بدران، ص ٣٢ ـ ١٥٨. **والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، لـ «جواد علي»، (منشورات بيروت، بغداد، ط عام ١٩٧٠، ج ٥، ص ١٣٣ ـ ١٣٤. و: ج ٦، ص ٥٠ ـ ٦٠ و١٦٣ ـ ١٨٠، و٣٤٧ ـ ٣٩٧... إلخ. وفي **طريق الميثولوجيا عند العرب**، لـ «محمود سليم الحوت»، (دار النهار، ط ٢، ١٩٧٩). الباب الثالث فالبابان الخامس والسابع، **والحضارات السامية القديمة**، لـ «سبتينو موسكاتي» ترجمة: د. السيد يعقوب بكر (دار الرقي، بيروت، ١٩٨٦ ـ الفصل الرابع فالثامن ـ مع شروحات المترجم ـ ص ٢٦٢ ـ ٣٧٧ و **أدونيس أوتموز** لـ جيمس فريزر). ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية، بيروت ط ٢، ١٩٧٩. والفصلان الثالث فالرابع، **والإله اليهودي**، لـ «ل.غ. يونغ» ترجمة: «نهاد خياطة» (دار الحوار، اللاذقية، ط ١، ١٩٨٦ ص ٤٤ ـ ٧٨. **والجنس في العالم القديم**، لـ «بول فريشاور»، ترجمة: فائق دحدوح (دار الكندي، دمشق، ج ١، ط ١، ١٩٨٨، الفصلان الأول فالثاني مثلاً، **والمقدس والدنيوي**، لـ «ميرسيا إلياد»، ترجمة: نهاد خياطة، (منشورات العربي، دمشق، ط ١، ١٩٨٧. الفصل الثالث)، **والطهر والخطر**، لـ «ماري دوغلاس»، ترجمة: عدنان حسن، (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥)، الفصل السابع، **والعشق الجنسي والمقدس**، لـ «فيليب كامبي»، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار الحصاد، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، العصور القديمة خصوصاً، و **كبش الفداء**، لرينيه جيراردو، ترجمة: جهاد هواش، عبد الهادي عباس، (دار دمشق، ط ١، ١٩٨٩. الفصل الرابع عشر)، **والعرب في سوريا قبل الإسلام**، لـ «رينيه ديسو» ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، راجعه د. محمد مصطفى زيادة، (دار الحداثة، بيروت، ط٢ ١٩٨٥ ـ الفصل الخامس ـ **والفولكلور والأساطير العربية** للمؤلف نفسه ـ لـ «شوقي عبد الحكيم» دار ابن خلدون ـ ط ٢، ١٩٨٣. الفصل الخامس)، **وموسوعة الفولكلور والأساطير العربية**، للمؤلف نفسه، (دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، اللات وغيرها)، **وأديان العرب قبل الإسلام**، للأب جرجس داود داود، لـ «محمد عجينة»، (دار الفارابي، ط ١، ١٩٩٤. فروع مختلفة، في الجزءين)،

والشيطان والعرش، لـ «فاضل الربيعي» (منشورات الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٦. القسم الأول)، **وبلقيس: امرأة الألغاز وشيطانية الجنس**، لـ «زياد منى»، (منشورات الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٧. الفصول الثلاثة، الأول). **والمتعة**، لـ «شهلا حائري»، ترجمة: فادي حمود، (شركة المطبوعات بيروت، ط ٦، ١٩٩٦). **الزواج المؤقت والمتعة**.. إلخ. **وبنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، لـ «يوسف شلحد»، تعريب: خليل أحمد خليل، (دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، صفحات متفرقة).

(١٠) انظر حول ذلك في المصادر الآنفة الذكر، **صحيح البخاري**، المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧. **وإرشاد الساري**، المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٨، و **شرح الإمام النووي**... المصدر نفسه، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(١١) سورة البقرة، الآيتان ١٩٦ ـ ١٩٧، وانظر ما ورد حولهما من تفسير في **تفسير القرآن العظيم**، لـ «ابن كثير» (دار الخير، ط ١، ١٩٩٤، م ١، ص ٢٠١، ٢٠٩)، و **الجامع لأحكام القرآن**، لـ «القرطبي» (دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٣، م ١، ص ٣٤٠ ـ ٣٨٢). وانظر كذلك ما جاء في **صحيح البخاري**، مثلاً حول ذلك، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦ ـ ١٧٧... إلخ.

(١٢) لا يمكن إحصاء هذه المصادر الخاصة بالنساء وكيف يتم تقييمهن، فهي كثيرة، نظراً للإقبال الشديد على (امتلاكهن)، انظر مثلاً: **أخبار النساء**، لـ «ابن قيم الجوزية»، **والروضة الفيحاء في تواريخ النساء**، لـ «ابن خير الله العمري»، **والقيان**، لـ «أبي الفرج الأصبهاني»، وما جاء عنهن في: **الديارات، والعقد الفريد، والمحاسن والأضداد**... إلخ.

(١٣) انظر حول ذلك **كتاب العظمة** لـ «أبي الفرج الأصبهاني» (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤)، ص ١١٧ ـ ١٩٠.

(١٤) انظر مثلاً: **قصص الأنبياء المسمى: عرائس المجالس**، لـ «ابن إبراهيم النيسابوري الثعلبي»، (المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت)، ص ٢٦ ـ ٣٧.

(١٥) انظر: «ابن كثير» في **تفسيره**، م ٢، ص ٥٢٦.

(١٦) انظر «الغزالي»: **إحياء علوم الدين**، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥)، م ٢، ص ٤٥.

الفصل الرابع

تراجم الجسد
في نصوصه المتعالية

كيف يمكن تعقب الممنوع والمسموح به في الجسد وفي نصوصه التدشينية، هذه التي أعطيت قيمة ماورائية إلهية؟

يبدو أننا في امتحان صعب، ليس لأن السؤال صعب فقط، وإنما لأن إجابات كثيرة استدعته في نصوصها المختلفة، ولأن ما كتب فيه تكرر هنا وهناك، ولأن متابعة حركية الممنوع والمسموح به في الجسد (في القرآن ومن ثم جاء في التفاسير، فالأحاديث النبوية، فالنصوص الأخرى التي تشكلت في ظلها..) على الصعيد الإسلامي، تتطلب جهوداً مضاعفة، ولأن رغبة مقاربة أعمق من جهة، وتجاوز السائد والمطروح هي التي تطبع بحثي من جهة أخرى، بين التطفل على النصوص والاقتباس منها كثيراً بمثابة سطو لاأخلاقي!

أولاً: استهلال أولي

ما المقصود بالجسد هنا؟ لا يخفى على المهتم أن الجسد هو ما يتجسد به الشيء، ما يبرزه، ويمنحه شكلاً، لكنه يتجاوز هذا! إن «ابن محمد الجرجاني» يعرّف الجسد هكذا: «الجسد: كل روح تمثل بتصرف الخيال المنفصل، وظهر في جسم ناري كالجن، أو نوري كالأرواح الملكية والإنسانية حيث تعطى قوتهم الذاتية الخلع واللبس، فلا يحصرهم حبس البرازخ»[1].

ولكن لنحدد التعريف أكثر، ولنحصره في الكائن الحي (الإنساني) فهو عدا عن كونه جسماً جسد يتميز به، وهذا الجسد علامة فارقة له! وفي هذا السياق فإن أول ما يمكن قوله هو أن الجسد يقدم جنسانياً في الأدبيات العربية ـ الإسلامية، إنه حاضر على صعيد التجنيس. وهذا الحضور يتجلى تفاوتياً، وهو تفاوت يخلق ثغوراً لا تُملأ، وطيَّات وتخلخلات لا تسوَّى، وتصارعات مفاهيم لا تتوقف، ويرجع ذلك إلى الطبيعي، فالجسد في كل ما يعرّفه ويُعرف به، يستنطق الطبيعي فيه، كأن الطبيعة بتفاوتاتها عناصرياً تستوطن الجسد من خلال ما يتعرض له من قوى وتوترات اجتماعية، وتحميلات رموز، وتشكيلات قيمية، وزحزحة رؤى وتثبيت قيم... وهذا ما سنتعرض له في نصوص تتسلسل في مستوياتها القيمية، وسردياتها المتجلية في الممنوع والمسموح به.

ثانياً: الجسد في الفضاء القرآني:

بداية لم أستخدم عبارة (الفضاء القرآني) إلاّ تعبيراً عن لاتناهي تأويلاته ومعانيه، رغم ورود آيات كثيرة (جداً؟) فيه تفصح عن وضعيات تاريخية، وقواعد لها قيمة اجتماعية يؤرخ لها بدورها، ولكنها شحنت بالمعاني والدلالات.

وأما ما يخص الجسد، فإنه ينمحي عبر علاقات أو خلالها، ويتجلى في تصورات، ويتعاظم كحضور مفهومي في ثنائيات وقيم متعارضة، ومشاهد ذات طابع طقوسي (حيث الحرام والحلال يسمانها بميسمهما بقوة). التجنيس حاضر في حركية القرآن بقوة. لكن لا بد بداية من سلسلة مجموعة من الكلمات يمكن ربطها أكثر بما تحدثنا عنه حتى الآن، وذلك في مجموعات متمايزة:

- النكاح ـ الحرث ـ المحيض ـ المس ـ اللمس ـ الرفث..
- الدم ـ الحيض ـ الغائط ـ الطهارة.
- الفجور ـ الفسق ـ الحفظ.
- الذكر ـ الأنثى... إلخ.

لنكتف قبل كل شيء بهذه القائمة من الكلمات المذكورة والموزعة بحسب مدلولات تجلو أبعادها القيمية المختلفة، فمن النكاح مروراً بالدم وانتهاء بالفجور، تخترق الجسد أو تساهم في تشكيله على صعيد المنظور الإسلامي باتجاهاته المختلفة مجموعة تصورات

تتلبس المفردات الآنفة الذكر، وهي مشبعة بالجنسانية وبأكثر من سلوكيات طقوسية، فكل كلمة تتجذر في فعل يمارس بطرق مختلفة، أو يتبدى في إطار من التوصيف القيمي، والفرز الجنساني في العمق! ولعل التمعن في الأرضية الحركية التي تتعزز فيها دلالات المفردات هاتيك، وما تفصح عنه عنفياً هو الذي يؤازرنا في ذلك.

إن آلية النكاح أكثر من كونها بيولوجية، فإنها لا تقوم على اختيار إرادي، على شراكة متساوية في القيمة الواحدة المعطاة من لدن الاثنين، ففيها نوع من التضافر الاشتباكي مع معرفة هذين بذلك، لأن البنية الموظفة عضوياً فيها وما أسقط عليها من تصورات لها حضورها. فالذكر يُدرك أنه يمارس سلوكاً إقحامياً، وعى ذلك أم لم يعه، ونلاحظ توكيد هذا في فعل الامتطاء، أو الحركات المبذولة، وهي في مضمونها حالة إجهادية لا تخلو من مشابهة غزوية (حربية) مداهمتية، وما يصحب الإجراء هذا من إعياء. والأنثى تعي أي موقع تحتله وهي تستقبل (شاءت أم أبت) أو تكون في وضعية استقبال له، وما في ذلك من عنف للجسد، مع اتفاق الاثنين. وكأن الشهوة رهينة العنف، وغلبة طرف على آخر، أو رديفة ممانعة معينة، ومصاحبة صراع ونزاع وميكانيزم عمل مشترك منظم. صحيح أن ثمة صورة رائعة للعلاقة الاثنينية في القرآن وهي ﴿هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ﴾ ـ (البقرة ـ ١٨٧)، إلاّ أن اللباس يضع العلاقة في مشهد لبسي التباسي، من خلال تصور كل طرف، في، وللآخر، اللباس إفضاء إلى تفاوت قيمي. فالنكاح تعبير ذو مدلول خاص جداً، مؤسساتي، فقهي، خاضع لقواعده وضوابط، وهذه تقيم لا تكافؤاً بين الجسدين. يرجع ذلك إلى المصدر الخلقي، فالذكر ذو مصدر إلهي يعتز بأصالته، بالأثر الإلهي فيه (بنفخته) كما هو مألوف، والأنثى في مفردتها بالذات تستشعر ضعفاً وخاصية الوكالة والتفريع. إنها ذات مرجع فرعي، فهي تعود إليه من حيث المنشأ، وفي ضوء ذلك يفصح اللاشعور عن ممارسته الجماعية في تسيير العلاقة المتكافئة من خلال وضع الاثنين لا في حالة تناظر إنما تنافر بشكل ما. والثقافة هي التي ولّفت هذه العلاقة. وبقدر ما يكون الذَّكَر: ذِكْراً أو تذكيراً وذكرى، بقدر ما تكون الأنثى تقييداً بذكر. إنها حالة نسيان، حالة عماء متصورة، فالموضوع فيها هو أنها رهينة الألم، مساوية فتنة، بل صارتها، والأقرب إلى الشهوة في تجليها الغريزي. فلا ذاكرة للمرأة في ضوء المتقدم، إنها وإن وجدت، وهي موجودة طبعاً ولكنها ناقصة، كما تصورها الثقافة الآمرة والناهية (وإلاّ لماذا كانت شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد؟)، وكأن الجسد الأنثوي ينزع إلى ما هو خارج التاريخ، إلى الأسطوري، إلى ما هو ضد الذاكرة في بلورتها القضيبية،

والأنثى انشطارية، حالة تجزيء، وتقعير من الداخل وتجويف، وقد تمَّ إسقاط هذا التكوين الفيزيولوجي بفعل ثقافي على جسدها، فقد صورت نهمة، شبقة أكثر، والمفارق الأكبر هنا هو عمل الدلالة المعنوية بالذات، فالذكر يدل على كل ما يبقيه في التاريخ، وفي المجتمع، ويجعله مالك كينونة وحركة نظام، ولهذا نلاحظ كيف يقابل الذَكَرُ الذَكَرَ، أي أن الذَكَرَ (العضو الذكري) هو صيغة بالحروف نفسها والحركات مقابلة للذكر كتجنيس.

وكما ذكرنا سابقاً (لاحظ ما تعنيه كلمة «ذكرنا» وتدل عليه من بعد تاريخي ممهور بإمضاء ذكورية) فإن الذكر فاعل تاريخي افتخاري، فيه حنين مستمر إلى الأصول حيث البداية المؤسطرة لكن المرغوبة التي تمحورت حولها ثقافة ضخمتها أنا الرجل (ثقافة قضيبية بامتياز)، ولكن الفرج لا يقابل المرأة، ثمة قسوة في التسمية، والاسم ذاته فيه لبس مقصود ومتعمد، الفرج اثنيني كما هو معلوم في القرآن، يخص الجنسين، ولكنه محوّر ومجيَّر معنى لاحقاً، ومن خلال حركية النص القرآني يفصح عن دلالته الأنثوية أكثر.

فإذا كان الذكر تجنيساً فإن الفرج يغدو تكريساً لثقافة وتلبيساً لدلالة موجهة. الأنثى لا تعتد بفرجها، لا تفتخر به كما هو حال الذكر، فهي تدرك لاتاريخية جسدها، هشاشة تكوينها التاريخي، فهي مشغولة بالنسب الإقصائي، بالفاعل التاريخي الذكري، العنف يتربص بجسدها، يقرفصها باستمرار، لأنها انقيادية، إنها ـ سوى في حالات نادرة جداً ـ تستشعر العنف كلما أدركت من تكون، وكأن فرجها الذي يؤرخ لبداية غير (مشرفة) لها لخطيئة ثبتت عليها بشهادة ذكورية وفضاء ذكوري وتدوين (محضر ضبط) ذكوري. وما يفصح عن ذلك ويؤكده أن الرجل حين يصادَر من ذكورته، ويدخل في خاصية التهميش، يُعطى فرجاً ولو على سبيل الاستعارة، إنه ـ عندما يذم، أو يهجى ـ يغدو مجهزاً بفرج (بفرج) ليُفعل به ـ ويعاب بذلك ـ ولكن المرأة حين تبرز كالرجل (تسترجل)، فهي تذم (أي يُسخط عليها لأنها ارتقت سلماً نوعياً، وارتقت إلى مصاف قيمة ليست لها. حتى إذا أرادت أن تساحق، فإنها تكون منذورة للفرج، ولا تحمل قضيباً، تحمل عقدة ذكورة، وتعبّر عن عقدة نقصها، كما يجري تصويرها هكذا).

وهذا يدفع بنا إلى إثارة مسألة أخرى، وهي: لماذا الكثير من الذكور يحملون اسم (فَرَج)

ونحن ندرك العلاقة القوية بين الفَرَج والفرْج، وليس هناك ـ كما أعلم وأعتقد ـ أنثى واحدة (امرأة، أية امرأة) تحمله اسماً رغم أن الفرْج للاثنين؟

قد تبدو المسألة هذه تركيباً، أو توليفاً، ولعباً بالكلمات ليس إلاّ، ولكن التدقيق في البنية الدلالية (السيمانتيكية) للكلمة (الفرْج) يعزز مكانة التجنيس والتفاوت القيمي فيها ـ فإذا كان الفرج معطى للاثنين ـ وهذا صحيح، فإن ذلك يرجع إلى البيولوجيا، ولكن على صعيد الأنثروبولوجيا تغدو تلك مهمشة، بل تسخر في خدمة هذه، أليس الفرْج تسكيناً، ضامراً، مُضْمراً، في حالة توقيف وتثبيت، بينما الفَرَج فهو في حالة حركة وتحريك، يكون جلياً بحركته ولا ثَبَاته، تاريخياً بالفعل. ثمة تخريج مميز للكلمة من حيث الاشتقاق (أصل الكلمة: الإيتمولوجيا)، فلعل في الفرج رجوعاً إلى ما وراء التاريخ الذكوري، حيث التاريخ الأنثوي هو الذي يتجلى: الأس، المولّد، وأساس الخصب، ولكنه جُيّر لاحقاً، لقد تمّ إقصاؤه، وكما رأينا في بداية الكتاب كيف يُذكر الفرج في هيئته الأنثوية لا الذكرية. وكأن الرجل في الحالة هذه يعيش أنثوية ويظهرها ولكنها مقدمة بالذكورة، بينما المرأة فهي تعيشها ولكن كاستعداد جسدي محض، ومن مرتبة أدنى، فالفَرَج هنا لصيق الذكورة، فيه الانفراج والتفريج، والمرأة تتحرك عبر فرجها، وتخضع للذكر للرجفة التي يعرضها لها وهو (يطؤها).

آلية النكاح هنا تنشغل بالعنف من حيث السلوكيات المرافقة. إنه وجه من وجوه الجنس، وجنسانية كنظر غالباً، «فالجنس كان ومازال يعتبر دنساً وانحطاطاً إلى مستوى الشهوة البدائية وسيبقى كذلك»[٢] ـ كما سنرى لاحقاً أكثر ـ وهذا يقودنا إلى مفردة (الحرث). فالحارث هنا هو الرجل، إنه تذكير بتاريخ آخر، إنها فلاحة في أرض وسقاية لها، ويرجعنا ذلك إلى العلاقة الأولى: اللامتكافئة، حيث يتهيأ النكاح لتقبل وجود اثنين: ذكر وأنثى في فعل مشترك لامساواة بينهما كما تقدم، فهي محروثة، وهو حارث، وهو سقاء وهي مسقية، وهي طبيعة، وهو ثقافة إضافة إلى الطبيعة، وهي تمتد وترتسم، تنسبط وتنطوي وتنفعل، وهو يمد ويرسم أثره ويبسط ويطوي ويفعل. الحَرْث إذاً إيديولوجيا الرجولة بامتياز! والمتمعن في آلية الحرث بدورها، يلاحظ حقيقة متضمناتها القيمية، فالحرث أكثر من كونه نكاحاً أي فعلاً جنسياً مشرعاً له، إنه في حقيقة أمره يتجاوز المتصور عنه ويجلو مجموعة من التوجهات والإرشادات المصاحبة، ثمة إقواء به وتوعية وتخطيط دقيق. وما يدل على ذلك أنه وضع داخل دائرة كبيرة وعميقة وهي غير ناجزة

من خلال ما دوّن عنه ووضع من تفسير وشرح، حيث يتموقع التأويل هنا ويستنطق التفسير نفسه، وذلك من خلال تعقب مجموعة الأقوال التي وردت أو حتى أقحمت لتشييد بناء الحرث المعنوي. كأن الحرث كآلية وسلوك ينتقل من هيئة الطبيعة والفوضى والشهوة الفليتة إلى وضعية النظام والشرع والشهوة المنتجة. ومن ناحية أخرى تقوم العلاقة بين الجسدين ضمن حيّز الحارث والمحروث، مع كل استتباعات العلاقة وحيثياتها العنفية.

فالحراثة ليست مجرد عملية جماع، بقدر ما تفصح عن صلابتها، وحدَّتها، واقتحاميتها للجسد الأنثوي، وبقدر ما يكون الجسد الأنثوي مفصحاً من خلال الفعل الحرْثي عن هشاشته وقابليته للتفكك، والتقاذفية، والتعرض للتغير وانفعاليته. وبالمقابل فإن الحرثْ مفهوم تاريخي، وحامل قيمة اجتماعية، وجمهرة معان طليقة لا تُحد، فالحرْث لا يحد ولا يتحدد باتجاهاته. إن جسد المرأة (فرجها) منزوع الحصانة، يفلح فيه بطرق شتى، صحيح أن هناك تفاسير وشروحاً قيدت الحرث بإتيان النساء من قبلهن لا من محاشهن، من موضع الولد تحديداً، وليس من الدبر. ولكن المفسرين يقولون بذلك دون قطع، إذ تسرد وقائع وحيثيات تشي بعكس ذلك. وهذا ينزع عن تفاسير الأُول كل قيمة محكمة، ويجعل النص المأتي على ذكره ضمن المتشابه. إنه في حقيقة أمره قابل للتدوير وللزحزحة، ولإسقاطات رغبية لا تحصى، خصوصاً إذا علمنا ما كان عليه رجال مكة أنفسهم وتميزهم بأن إتيان النساء من أدبارهن لم يكن محرماً أو مكروهاً (هذا ما حدث مع عمر بن الخطاب مثلاً)، وقد استهجن هذا الفعل نساء المدينة (يثرب سابقاً)، والثقافة اليهودية بكل دينيتها وطقوسها وعاداتها كان لها في ذلك دور. والجدير بالذكر أيضاً هو أن الحرث يبقى وضعاً جنسانياً يخضع لتوجهات الجسد ومتعه ليس على الصعيد الفردي فقط وإنما حتى على الصعيد الجماعي، ولعل المتمعن في كثرة التفاسير حول مفهوم (الحرث) يلاحظ ذلك بوضوح[٣].

هنا لا يعود للممنوع أو المرغوب فيه إلاّ قيمة اعتبارية حدثية نسبية، فآية الحرث هي في وقع دلالاتها الوظيفية تقودنا نحو مآلات شتى. إنها لا تصدر أوامر أو نواهي، بقدر ما تترك النهاية مفتوحة، وهذا لا يعني أن مضمون الآية يغض النظر عن الإتيان من الدبر كمصدر شهوي أحياناً، بقدر ما تعني تلك ارتباط حركية الآية بالرغبات التي تؤثر في صيرورة الجسد وثقافته. إن القول بأنها تمنع ذلك، لا يصدر إلاّ عن تفسير بشري، وبأنها

لا تعني ذلك تفسيراً يؤخذ كذلك، ومن يقول بهذه أحياناً وبتلك أحياناً أخرى احتمال ثالث، ومن يخلق تفاوتاً أكبر بينهما إنما يعبّر عما يرتئيه... إلخ.

وإذا انتقلنا إلى اللمس أو الملامسة والمس فسوف نجد إشكالية تأويل كبيرة هنا بخصوص المعنى المعطى لكل كلمة. فمن بين معاني الكلمتين هاتين: الجماع، فأحياناً تكون الملامسة ما دون الجماع في حين يعني المس حالة زواج، أو نكاح[٤].

ما المغيّب في موقع كل كلمة، وهل ثمة حاجة لإدراجها في فئة الممنوع أو المحظور؟ أعتقد أن الموضوع أبعد من ذلك: الرجوع إلى وضع كل منهما، وما كان يفكر فيه ناحيتهما، فإن توضعاً اجتماعياً يمتد على أكثر من صعيد يطال المهمش المشار إليه. أن تكون الملامسة ذات دلالة جنسية حصراً، ومفصحة عن جنسانية بينة، يعني ذلك ضرورة تصور ما كان عليه المجتمع وقتذاك من حركية علاقات، إذ كانت الملامسة إفصاحاً عن رغبة اشتهاء جنسية من قبل طرف ما أو من الطرفين. اللمس هنا ذو مدلول خارجي، إنه يراهن على تناظر وشبقية حسيّة تستثير جسد طرف ما تجاه الآخر، كما رأينا في الصفحات السابقة، حيث كان الجنس يتخذ أكثر من صفة تحرر من الضوابط المقيدة لحركة الجسد. ويحتمل أن تكون الكلمة (اللمس) في أصولها الأولى داخل هذا الحيز، حيث يدخل الاثنان بإشارة لمسية في علاقة جنسية.

أما المسّ فهو إشكالي في الصميم، إنه متعدد في دلالاته إلى درجة التضاد، فبين مس هو وطء زوجي، أو نكاح، ومس هو تعرض أحدهم لخلل في قواه العقلية، تتجلى كلمة (المس) داخلية في حقيقة أمرها، كما في أمر «مريم»:

﴿قالت ربِّ أنّى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر﴾ ـ (آل عمران ـ ٤٧).
﴿قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر﴾ ـ (مريم ـ ٢٠).

المسّ مأثور داخلي، أو مؤثر يتحرك نحو الداخل، وربما جاء هذا المس قاهراً، دون علم الممسوس، وكلمة الممسوس تحيلنا على معنى غائب أو ميثولوجي، وتذكرنا بقوة ماورائية غير منظورة. فإن يصيب أحدَهم مس ما، هو أن يتعرض لأذى مفاجئ، ويصدمه بذلك، وفي حال المس الأول الوضع لا يختلف كثيراً عن هذا، فالحمل (عن بعد) أو بقوة

خارجية يتطلب تدخلاً من الخارج ورغبة مؤثرة تفوق طاقة المتلقي، ومن ناحية أخرى فإن «مريم» تعود بنا إلى الوراء إلى عصور موغلة في القدم، وربما إلى ما تحدثنا عنه سابقاً عن طقوس الجنس المقدس، والنصوص الميثولوجية المصاحبة لها، حيث كانت المرأة منذورة للإله، للإلهة قبل كل شيء ذات القيمة الإخصابية وحارستها، وكأن الحمل الذي كان يتشكل كان يتم ـ من بين التصورات بقوة من الخارج. فكأن (قصة مريم) لم تزل تحتفظ في ثنياتها بأثريات ما كان يعتقد سابقاً، بل حتى الآن لا زال من يعتقد ـ هنا وهناك ـ أن الحمل والعقم من الله، وهذا الاعتقاد لا يعني ـ من بين توجهاته ـ أن الفاعل الخلقي ليس إلهياً، وإنما يعني أن مؤثر الحمل هو خارجي تماماً، وليس المادة المنوية، وفي ضوء هذا الاعتبار يكون الإنسان هامشياً في دوره التكويني، ويغدو المس (شيفرة) ذات نسابة إلهية.

والذي يمكن طرحه سؤالاً هنا هو: علاقة ما تقدم بالآية القرآنية ﴿في كتاب مكنون. لا يمسه إلاّ المطهرون﴾ ـ (الواقعة ـ ٧٩). هل ثمة علاقة نَسَبية قديمة ذات صبغة طقوسية لكلمة (المس) في الحالتين؟ لماذا لم ترد كلمة (اللمس) محل (المس) في هذه الآية؟ ألا تفصح الآية أعلاه عن تعدّيها لحقيقة ما تشير إليه ظاهرياً، وهي أن الكلمة ليست مجرد حالة لمس يدوية مثلاً؟ أتراها تدفع بنا إلى حالة الجماع التي كانت تشغل المسلمين في بداية عهدهم حيث كان يتم مس القرآن (لمسه) وهم دون غسل؟

أم كانوا من الداخل غير مهيئين لقراءة القرآن على صعيد الطهارة النفسية؟ هل ثمة معنى ضائع مغيّب تاريخياً أهمله مفسرونا؟ دون الدخول في عملية ملاحقة لما وراء الأسئلة، فإن ثمة مهمشاً أو محوَّراً في معنى رئيس يخص دلالة المس ليس كما يشار إليه، خصوصاً وأن ما يُكرّر هنا وهناك هو أن المس يشير عند العامة (راهناً) إلى عدم لمسه من قبل من كان على جُنُب أي دون غسل! بشكل عام فإن الذي يروّج له أكثر من كونه حالة وضوء وطهارة بعد جماع، إنها حالة استعداد نفسي من الداخل، فالطاهر هنا عام ويشمل الذكر والأنثى (أو الأنثى ضمناً)، وهو يأتي مقابل النجس أو القذر أو الرجس، أم يعني أشياء أخرى طقوسية، وقد كان بعيداً عن كل طعام متفق معروف برجس أصله، أو يرجع إليه كعلاقة؟ لقد طغى الشكل طويلاً ومازال على المضمون في فهم حركية (المس).

ولعل في مفردة (الرفث) ما يؤكد علاقة من نوع مماثل، علاقة تتجاوز مجرد حالة

جماع، إذ إن هذه الكلمة ذات أصداء شبقية، تحيل الجسد على كل ما يستثيره من الداخل، ويزيد في شهوته واهتياجه، فقد جاء في سورة (البقرة):

﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ ـ (البقرة ـ ١٨٧).
﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ ـ (البقرة ـ ١٩٧).

في الحالتين ثمة عودة بنا إلى تاريخ قديم، حيث كان للجنس بهاؤه الطقسي والمعبدي، وكان يترافق بكلمات تزيد من فاعلية الشبق لدى الاثنين تجمع بين الطقسي والتعبدي، والشهوي، ليمارس الجسد فاعلية لذة وإمتاع أكثر، والرفث هو الجماع على أكثر من صعيد مع الإفحاش في القول، لماذا؟ المفسرون لا يتجاوزون التاريخ السابق على الإسلام، وتدوين ما كان يحدث قبله، وكأن في ذلك إساءة إلى الدين الجديد، هل كان ثمة خطر في توجه كهذا؟ خصوصاً إذا علمنا، ومن خلال اكتشافات حديثة (آثارية وظهور نصوص) تعبّر عن انتشار طقوس الجنس المقدس في العالم القديم (قبل الإسلام) والميلاد في عموم المنطقة التي ذكرناها سابقاً، فقد كانت ضرورات ملحة في ذلك! وبشكل خاص عندما يجمع المفسر في تحديد معنى (الرفث) بين الجماع والإفحاش في القول، حيث يؤدي إلى دخول الجسدين في شبقية مشتركة، وكأن ذلك كان حالة مفروضة على الاثنين، فالكلمة المقدسة هي ذاتها شهوية بمعنى ما، والمسلمون في بداية عهدهم لم يلتزموا بنصية الآية (ليلة الصيام) إذا كان أحدهم يباشر امرأته، أو يختان نفسه ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم﴾ ـ (البقرة ـ ١٨٧)، إذ تشي الآية هذه وببلاغة مدى تمكن الشهوة من أولئك الذين لم يستطيعوا تجنب مباشرة نسائهم، وإنما وقعوا في المحظور الإلهي، لذلك سمح لهم بمباشرة نسائهم.

ويعني ذلك أيضاً مدى تمكن الشهوة منهم أو الغلمة أو الشبق، فالرفث يلتقي هنا مع الحرث من حيث الاشتراك في العنف، وما يؤكد ذلك هو أن (الثفر) عكس (الرفث) تماماً، أي قراءتها من الأخير، تعني ما يقابل الحياء للناقة، وتخص السباع، وتستعار لأنثى الإنسان، فنقرأ «الثفر: ويضم للسباع والمخالب كالحياء للناقة أو مسلك القضيب منها وبالتحريك السير في مؤخر السَّرْج. والاستثفار أن يدخل إزاره بين فخذيه ملوياً..»(٥).
ويمكن تصور العلاقة بين الرفث والثفر من ناحية، وبين الرجل والمرأة وقتذاك عبرهما من ناحية أخرى هكذا:

لقد كان الرجل يأتي المرأة مسكوناً بشبق جلي، يضع طرف إزاره في فمه، ويواقعها وهو في حالة اهتياج، عدا عن كون تسمية فرج المرأة بالثفر أحياناً من قبيل الاستعارة، يوحي بالتداخل بينهما على الصعيد القيمي، وانطلاقاً من البيئة التي كان يعيش فيها.

ويذكر «القرطبي» مثلاً أن «الرفث: الإفحاش للمرأة بالكلام، لقوله: إذا أحللنا فعلنا بك كذا من غير كناية. وقال ابن عباس أيضاً وأنشد وهو مُحْرِم:

وهن يمشين بنا هميسا إذ تصدق الطير نَنِك لميسا

فقال له صاحبه حصين بن قيس: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إن الرفث ما قيل عند النساء. وقال قوم: الرفث: الإفحاش بذكر النساء كان ذلك بحضرتهن أم لا... إلخ»[٦]. ويعبر ذلك عن نوع من العلاقات الجنسية المفتوحة حيث كانت الرغبة تسمى في هذه الحالة بصراحة وليس بالتلميح، أي يفصح هذا عن حرية جنسية محدودة الضوابط، وليس التداخل بين المرأة والبهيمة الأنثى حيث يستخدم (هنها) سوى التعبير الأمثل عن تداخل الأسماء وغياب الفوارق في المجال المذكور. وربما كان الفحش ككلمة هو ذاته من (الحشف)، أو حشفة القضيب (رأسه)، لأن إظهاره بمثابة فحش، أي خارج كل قاعدة ذوقية. وثمّ الضبط هذا لاحقاً كما نلاحظ في تطور الآيات القرآنية واحتوائها لضوابط اجتماعية وأخلاقية وعلى مهل وبتؤدة، وليس أدل على ذلك من البيت الشعري الذي استشهد به «ابن عباس» وهو يتضمن فعل الجماع الذكوري صراحة وهو بجوار الكعبة. وإذا توقفنا عند مفردة (الدم) فسوف نجد أنفسنا في مواجهة دلالات كثيرة لها علاقة بمحظورات كثيرة، ففي القرآن لا يشرب الدم، ولا يؤكل فهو محرم مع غيره، ويأتي بعد الميتة ترتيباً في التحريم حصراً، وفي الآية (١٧٣) من سورة (البقرة)، وتكرر ذلك في الآية (٣) من سورة (المائدة)، والآية (١١٥) من سورة (النحل)، وقد كان ينتفع به سابقاً كما يلاحظ في السياق. الدم يرتبط بالحرام النجس، كما جاء في عموم التفاسير. ويرجع ذلك إلى قدسية المضمون الذي يحمل له.

وللدم تاريخ طويل في نوسان مفهومه بين التحليل والتحريم، واليهودية هي التي حرمته، واعتبرته حراماً نجساً، ولعل ذلك يرجع إلى الأرضية الميثولوجية والقدسية المعطاة له. فالدم المهراق يحمل النفخة الإلهية، ولذلك لا يجوز الاقتراب مما هو إلهي مباشر هنا. ومن ناحية أخرى فإن رؤية سفك الدم، وتناوله يفتحان خزان العنف على آخره، ويمدّان في

شهوة الموت دون حساب، فثمة رادع قيمي وأخلاقي، ويتجلى ذلك بعمق في الأشهر الحرم. ولكن يسمح بسفحه في الحج، عند التضحية، فاللحم كمادة للإنسان والدم كقوة للإله. والحيض نفسه لصيق بالدم، ولكنه يشير إلى سلوك جسدي خاص بالمرأة، عندما تكون حائضاً، الحائض هنا تكون في حالة خطرة، إنها تنزف دماً، تسفحه دون مؤثر خارجي، ولهذا يتم تجنبها، والاقتراب منها يؤذيها ويؤذي مشتهيها بالمقابل. إنها تغدو مملوكة إلهياً، تُنذر للإله، دمها المسفوح باسمه، عن طريقه، وفيه طاقة، إن استمرار نزفه تهديد بموت الجسد.

وثمة تفعيل للمفهوم من باب تعظيمه والخوف منه في آنٍ كما في مفهوم حياض الوطن، إن من يدافع عن حياض الوطن، هو في حقيقة أمره في حالة خطرة، يحمي معرَّضاً للتهديد، فالوطن مفهوم أنثوي في هذا الحيز، وتأنيث الوطن هنا له تاريخ طوطمي أمومي كذلك! وليس أدل على هذا من قول أحدهم حين يسخط عليه، فيستخدم عبارة بذيئة بقصد النيل منه إذ يؤنثه ليفعل فيه (...في هالوطن)[٧] مثلاً.. ويعبر هذا التشبيه التأنيثي عن وضعية تملُّك ذكورية. فهو إذ يقول ذلك إنما يعبر عن (الآخر) الأنثوي، وقدرته على تجريده من كل قوة!

أما الغائط فيختلف عن هذا. ولكنه يخرج من الجسم، إن خروجه المستمر (في الحالة الإسهالية) وعدم خروجه يعرضان الإنسان للموت. والغائط يرتبط بالنجس والقذر، إنه يعرض الجسم للخطر بدوره، ومع كل ما يرافق الغائط من تصورات خاصة بالنجاسة والقذارة والنفور، فإن ما يمكن تعليقه على ما تقدم هو أن الغائط للكائنين، علامة حياة وموت في آن.. الغائط ذو مفهوم نجاسي عندما يقيّم بمعزل عن مصدره، ولكنه علامة حياة، فمن لا يتغوط مآله الموت، والغائط بمثابة سماد للأرض، ثمة كراهية تنصب عليه من رائحته، وكذلك البول، والعرق أخف وطأة، رغم أن هناك أنواعاً من العرق منفّرة، ولكن الفارق بين هذا وذاك وغيره، هو أن العرق يتلبس الجسم كله، فالجسم يتعرق من كل نقطة فيه في حالات معينة (عبر مساماته)، إن التعرق الذي يتم في حدود معينة تعبير عن حالة صحية للجسم لامرضية ومن لا يتعرق يكون احتمال موته قريباً، إن تجاوز نسبة معينة فيه أيضاً خطر.

أما الغائط والبول فمصدرهما سفلي. ويظهر أن كل ما رق وخف في تركيبه وفي أوقات متناوبة أو دورية أقل وطأة وكراهية، فالبول ليس كالغائط تركيباً ورائحة وتلويثاً

وقيمة، ولا كالدم أو كالعرق، إن نجاسته المفترضة تكمن في أهميته، فلو لم يتبول الإنسان ماذا كان يصيبه؟ لنلاحظ الدور الكبير جداً للكلية والحالب والمثانة وسواها، فكلها تخدم البول، إنها تطرحه خارجاً! إن الجسم هنا يتوسط القيم والعلاقات بين ما هو داخله وما يغدو خارجاً، فهو ليس نجساً ما دام كل شيء على حاله في غيبة عن الأعين رغم أن الغائط والبول والدم داخله، لكن خروج أي عنصر من هذه العناصر نجس يتطلب الاغتسال، إذ يسقط الوضوء، لاحظ ـ مثلاً ـ ومن باب الطرفة كيف تُقيّم الفسوة أو الضراط، وهو نفسه فسوة مصاحبة بصوت، إنها تسقط الوضوء بدورها، لماذا؟ لأنها علامة غائطية، ومخرجها الاست. إن كل ما يخرج من الأسفل نجس، الفم نفسه فتحة ولكنه (فوق)، إذ حتى لو نزف الإنسان دماً من فمه أو أنفه أو تقيأ.. لا يسقط وضوؤه، إن ما يعطي الجسد غير ما يأخذ منه كاعتبار!

النجاسة كمصدر تجاور السفلي وعناصره التي تخرج منه، فالسفلي مصدر خوف وتخويف، وتغيير لعلاقات وحتى قيم. فمن يمتلك سواه بفعل لواطي إنما ينطلق من أسفله (إن جاز التعبير)، ويتعرض لنجاسة أو يعبر عن سطوة وعنف. يتأتى ذلك من خلال فعل جنسي (امتلاك الرجل للمرأة وشعوره بتفوقه عليها) أو ضرورة الغسل في حال غشيانها. الأسفل خاصية نجاسة إذاً، فثمة جمهرة دلالات ومعان حافة بموضوعنا، والمفسرون تعرضوا لذلك على صعد شتى، لقد شرحوا فقهياً كل ما يخص الجسد: دخولاً وخروجاً، وسموه باسمه دون حرج، فـ «ابن كثير» عندما يتعرض لتفسير الآية (٣١) من سورة (البقرة): ﴿وعلم آدم الأسماء كلها..﴾، ثم يذكر أسماء كائنات وجمادات وسواها كثر، لا يجد غضاضة في ذكر الفسوة والفسية، وعن «ابن عباس»: «قال علّمه اسم الصحفة والقدر، قال نعم حتى الفسوة والفسية»[^٨] طبعاً في جوابه على سؤال أحدهم حول تفسير هذه الآية! إن (حتى) لا تعني تهميش الآتي، بقدر ما تشير إلى أهميته من ناحية ذكره، إن معرفة الجسد فقهياً تتطلب تشريحه وتسمية ما يخصه بوضوح!

ثمة إذاً نظام يضم على جانبيه مجموعات من الأضداد لخلق تنظيم، وإيجاد هوية في ضوئها يتحرك أفراد مجموعة معينة، فالنجاسة التي أشرنا إليها في المفردات التي تنتسب إليها باعتبار هذه حقلها، ليست سوى اتفاق وليس حقيقة مطلقة، بمعنى آخر «إن قدرات النجاسة المتأصلة في بنية الأفكار ذاتها هي التي تعاقب على الفصل الرمزي لما ينبغي ضمه أو على ضم ما ينبغي فصله»[^٩]. فنحن هنا بصدد حقيقة جنسانية، إذ النجاسة

تنتمي إلى حيز المعتقد داخل منظومة أفكار معينة. وربما ارتبط النجس بالجنس بصيغه ـ حيث الجنس كفعل آثم عند جماعات متشددة تجاه الاتصال الجنسي يقابل النجس. وفي ضوء هذه الإحالة تبدو مفردة النجاسة مقولة غير ثابتة، رجراجة تخضع لتصورات وتوجهات ومرجعيات ماورائية وارتهانات قيمية في العمق. ولعل الطهارة هي النقيض المباشر للنجاسة، والطهارة هي أبعد من كونها صيغة شكلية وتتطلب حركات جسدية لتحقيقها، إنها تنزع نحو الداخل، رغم أن الفعل الذي يشي بها إقامة هو (الغسل والاغتسال) مترافقاً بمجموعة حركات وكلمات رئيسة. الطهارة قصدية ووضع إسقاطي لتصور أو نية معينة. فإذا كانت النجاسة أبعد من كونها لصيقة بالأشياء (إذ الآخر لا يحتمل أن يكون نجساً، كما جرى تصوره في الأدبيات الاحترابية، وما زال تصور كهذا قائماً، فالعدو والخصم والمعارض مسكونون بها حتى النخاع، إنها إيديولوجيا التمكن المعنوي من الخصم، بينما مصدر الحكم هو ممثل الطهارة، حتى لو كان خلاف ذلك) فإن الطهارة بدورها تضيق حدود الشيء وتوسعها حسب الموقف والموقع منه، والمعتقدات الدينية تقوم على ثنائيات من هذا النوع.

فاعتبار شخص من قبل غيره دونه قيمة، وعندما يتم النيل منه، ربما تأتي مجموعة كلمات مخاطبة إياه وهي ذمية، مثل (يا خرا، يا زبل، يا شخاخ أو يا بول، يا بصقة.. إلخ...) تعبيراً عن التوجه القيمي المحقق لرغبة كامنة يفصح عنها، إنها تعني فور النطق بها نجاسة الآخر (المشتوم) قذارته، رجسه، وبالتالي تحويله إلى موضوع تهمة يقتضي التصدي له، وشرعنة ذلك، والشاتم هنا يغدو طاهراً! فهناك إذاً إبدال واستبدال عنف وتوجيه له، دال ومدلول. ويظهر أن التقسيمات اللغوية من حيث الدلالة تخضع لزحزحات مفاهيمية دون توقف، ولا ثبات توقفياً حولها وناحيتها، فالشاتم والمشتوم يغدوان لاحقاً مثلاً مشتوماً وشاتماً، وهكذا...

وفي هذا السياق فإن الفجور الذي يعني فسقاً، دون أن يكونه. فالفسق هو فجور وسواه، إذ الفاسق يتضمن أكثر من قيمة سلبية على الصعيد الديني. الإيمان الظاهري دون الباطني هو في حقيقة أمره فسق ـ كأن الفسق فقس لما ليس في الداخل ـ والفجور ذو خاصية جنسانية، إنه نكاح ضد النكاح إن جاز التعبير، خارج الضابطة الفقهية والشرعية، ولذلك فهو يتضمن إحالة جنسانية على ما ليس مقبولاً، ففي الفجور ثمة (فرْج) يهتك أو يتم امتلاكه خارج القاعدة الاجتماعية.

والفجور يُذكر هنا مقابل الحرام ومن داخله، ففي الأرض الحرام ليس ثمة فجور. لأن الجسد الحاج منذور لله، والفجور انشغال بلذة الذات! وليس الحفظ سوى إجراء وقائي لتجنيب الجسد أي وقوع في المعصية أو الفسق على الصعيدين: المادي والمعنوي.

وتبقى الثنائية الأخيرة في موضوعنا قرآنياً، وهي التي تخص الذكر ـ الأنثى. وقد تعودنا أن نقدم الذكر على الأنثى حتى إذا رمنا العكس، أو أردنا مقارنة قيمية بينهما، بحيث لا تعود العبارة المزدوجة (الأنثى ـ الذكر) مستساغة إيقاعياً، ويرجع ذلك إلى كون الذائقة السمعية، والممارسة اليومية قد جعلتا الكلمات ذات تصنيف وتوصيف محددين، رغم أن كلمة (أنثى) هي الأسهل لفظاً أو تهجئة باعتبارها بادئة بأول حرف من حروف الأبجدية (الألف)، وقد تعرضنا للموقع القيمي لكل من الذكورة والأنوثة في صفحات سابقة، ولكن يبقى أن نشير إلى أن ورودهما في القرآن جاء في ترتيب جنساني، بحيث يتم تأخير الأنثى من ناحية وإيلاء الذكر قيمة معنوية وزخماً معرفياً واجتماعياً أكثر:

﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ ـ (آل عمران ـ ٣٦).
﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ ـ (النساء ـ ١١).
﴿ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى...﴾ ـ (غافر ـ ٤٠).
﴿ألكم الذكر وله الأنثى﴾ ـ (النجم ـ ٢١).
﴿أتأتون الذكران من العالمين﴾ ـ (الشعراء ـ ١٦٥).
﴿يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور﴾ ـ (الشورى ـ ٤٩).

تلكم هي مجموعة آيات متفرقة مختارة من سور قرآنية، حيث تفصح تاريخياً عن العلاقات اللامتكافئة قيمياً بين الجنسين:

١ عدم التساوي بينهما، فالذكر الذي يتقدم الكلام في التجنيس يُعطى له الدور الأول، والذكر هنا يتضمن قيمة اعتبارية مقارنة بالمكانة الأقل التي تُعطاها الأنثى، إن البدء بالذكر، بوصفه غير الأنثى، إحالة للمعروف والمعتبر أكثر على قيمة لا يشك فيها جنسياً أو إنسانياً، والانتهاء بالأنثى حالة تهميشية للمفهوم الجنساني (الأنثوي) هنا.

٢ وهذا يتبدى في اختلاف المرتبة بينهما، وفي ذاتيهما فالذكر يقابل الأنثيين في

الحظ، في التركة، أو الميراث، وهذا الإجراء أبعد من كونه تاريخياً، لقد تم تأطيره طبيعياً، وليس مرحلياً، أي انطلاقاً من الاختلاف في البنية الجسمية لكل منهما.

٣ وهكذا فإن فعل الخطاب يكون موجهاً أولاً إلى الذكر، وبعد ذلك تأتي الأنثى، فمن يأتي أولاً، قيمته أكبر تكون.

٤ ولعل في الصيغة الاستفسارية الاستغرابية والاستهجانية: ألكم الذكر وله الأنثى تعميقاً أكثر للمفارقة بين وضع كل طرف.

٥ وثمة استهجان آخر وتقريع لأولئك الذين يمتلكون ميلاً مثلياً، فاللواط تحريف لحقيقة جنسانية، وفي الوقت نفسه خلط بين المبدئين المختلفين: الذكورة والأنوثة، وجعل الآخر في وضعية أنثى، ففي ذلك إهانة لمبدأ الذكورة بالذات.

٦ وتبقى الآية الأخيرة الجلية بأبعادها، عندما يرتقي الذكر إلى مرتبة المعرفة، والأنثى تكون في مرتبة النكرة، ولهذا جاءت بداية توكيداً على نكرتها بخلاف ورودها في الآيات الأخرى. إن قواعد الجنسانية تخضع هنا لآلية تفكير وعمل دقيقة جداً.

ثالثاً: الجسد في الأدبيات النبوية:

مفارقات التجنيس:

يحتاج الجسد في الأدبيات النبوية وما يخص مفارقات الجنسانية، ومن خلال مدوّنات مختلفة إلى بحث مستقل، نظراً لسعة وشساعة ما أدرج بشأنه، وما ذكر تعبيراً عن حقيقة أمره وطبيعة نشاطه:

١ على الصعيد التاريخي النشوئي، وكيف دوّنت حكايات التكوين، فكان آدم فحواء بكل مكوناتهما القيمية.

٢ على الصعيد المعتقدي: ما هو داخل الجسد وما هو خارجه وكيف يمكن الحفاظ على الجسد طاهراً عفيفاً تقياً!

٣ على الصعيد التجنسي: الفارق الكبير بين جسد الرجل وجسد المرأة وما بينهما من اختلافات وتعارضات.

٤ على الصعيد الاقتصادي: فثمة اقتصاد دقيق في كيفية إدارة الجسد وكيفية مواجهته لما يهدده وتحصينه باستمرار.

٥ على الصعيد الاجتماعي: حيث يحال الاجتماعي على الجسدي بكل القوى المكونة له والأبعاد الصراعية والاحترابية داخله.

سنحاول في هذا الحيز الصغير والمحدود إثارة أفكار تخص ما نحن بصدده:

أ) الشهوة سلوكاً وانضباطاً:

ثمة تركيز كبير على فاعلية الشهوة في الجسد، ولعل المتمعن في سلوك الكائن الإنساني يلاحظ أن ما يحركه ويوقفه أو يصده عن موضوع أو أمر ما، هو الشهوة. إنها حركة تحدث داخل الجسم بمؤثر ما، فيتحرك الجسد كله صوب موضوع الرغبة. ولذلك فنحن نقرأ في حديث ينسب إليه وهو (الشهوة عشرة أجزاء: التسعة للنساء والعاشر للرجال) ولأن هنا اختلافاً حول مثل هذا الحديث، فإن ثمة حديثاً جاء فيه: (ما تركت بعدي فتنة أضّر على الرجال من النساء)، وثمة حديث ينسب إلى رواية «جابر» وهو (إن المرأة إذا أقبلت أقبلت بصورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله معه مثل الذي معها)[١٠]، وهذا يعبّر عن موقف معتقدي جنساني من المرأة وربطها بالشهوة واستئثارها بالفتنة وتأثيرها في الرجل. إذ نلاحظ مدى الفارق الكبير الذي يوضع بين جسدين هنا: ذكوري وأنوثي، فالجسد الذكوري هو باستمرار المعرض للتهديد، وهو في النصوص ذات الطابع الجهادي التفقهي يرجعنا إلى مصدر ماورائي، ليؤكد براءته مما حصل لبني البشر. وتبقى المرأة مكشوفة في العراء حاملة التهمة وملاحقة. وهذا ما لاحظناه جيداً في (سفر التكوين) التوراتي، وفي (سورة البقرة) في حد ذاتها تكوينية تتحدث عن خلق الإنسان، وعن كيفية هذا الخلق، ودور آدم في تخفيف الوزر الحوائي، فهو الذي طلب التوبة من الله، وليس حواء ـ والنزول إلى الأرض ـ طرداً ـ عقوبة ذات منشأ حوائي، وكأن آدم ابتُلي بحواء نموذج المرأة. إن التوغل بعيداً في تاريخ مجهول، لا يطال إليه، ولم يتأكد منه، ومن خلال مدونات مذهبية أدخلت في صلب التاريخ

وبقيت فوق التاريخ من ناحية يقينية مضمونها لإلهية مصدرها.. هو الذي يدفع بنا إلى المفهوم الماورائي للجسد، وكيف ترتسم حوله تصورات، وتتشكل بشأنه علاقات، وتتبلور أحكام وقيم، إلى درجة الفصل النوعي بين الجنسين، بحيث يمنع أي طعن في المدوّن، رغم وجود حقائق تاريخية تشي بالأرضية الاجتماعية والمذهبية التي تبث مفارقات قيمية، تمنح الجسد الذكوري حضوراً أول في التاريخ، وتسمح ببناء تصورات غير محدودة عن الجسد الأنوثي المقحم في التاريخ! يتحرك الجسد الأنوثي نارياً، شيطانياً، خلاف الجسد الذكوري، توزيع النسب والتنسيب يؤثر في تقييم العلاقة بينهما، إذ يفصح الجسد الذكوري بالمقابل عن حقيقة ممارساته بنوع من الكفاحية واعتماد العقل. لقد باتت النسب واضحة، فالمرأة تعتبر ناقصة عقل، لأنها تمارس الفتنة، وحليفة شيطانية، وبالمقابل ما على الرجل إلاّ أن يشغل عقله ليكون بمنجى منها.

وفق التصور هذا ما على الرجل سوى أن يكون في أوج يقظته العقلية، احتراسه، ألاّ يكتفي بالسلوك الحركي بل يستعين بالكلمة التي تمثل خالقها (الإله)، إنها قوة خارقة من ناحية تصون جسد القائد ومن ناحية ثانية تقهر الشيطان في الجسد المقابل. والجنسانية تتحرك في فضاء من الشبهات، في متاهة تتطلب بوصلة عقلية دقيقة وقوة احتياطية، فالرجل ساعة رؤيته لامرأة فأعجبته عليه أن يأتي أهله (أي أن يغشاها)، ترى لو لم يكن متزوجاً ماذا يفعل؟

ولعل مفردة (الأهل) التي تعني الزوجة هنا، تشير إلى وحشية المرأة، إلى فوضاها، وتيهيتها. الأهلي نقيض الوحشي، كأن المرأة تشكيل لا يكتسب أبعاده الموضحة له إلاّ عبر الرجل، حيث يكون هذا حدودها، ضابطتها، أنسيتها، حقل كينونتها. غير أن الذي يدفعنا إلى مساءلة موقف كهذا هو: إذا كانت الشهوة أقرب إلى المرأة منها إلى الرجل، فلماذا هذا التشديد على حب النساء ومواقعة النساء؟ إن الرسول ـ كما يظهر ـ كان مدركاً للأبعاد الحركية للشبق الرجولي، ودور الذكورة في تشكيل قيم اجتماعية وخلق شخصية مؤثرة، فثمة إرشادات كاملة في هذا المجال، حيث ارتبطت الشهوة بالأجر، عندما يجامع أحدهم أهله، ما دامت تؤدي إلى الإنجاب بعد الحمل. ولذلك ذكرت أحاديث كثيرة في هذا السياق (أربع من سنن المرسلين: السواك والحناء والتعطر وكثرة غشيان النساء) أو (أعطيت قوة بضعة وأربعين رجلاً في الجماع) أو (حبب إليّ النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة)[11]... إلخ.

إن التمعن في حركية هذه الأحاديث بما يقودنا إلى دراسة مسألة العلاقة بين التصور الرجولي للشهوة وكيفية تصريفها، وتقييمه لجسد المرأة واشتهائه له، وكيفية تحويله إلى تابع للرجل، إن كل تعليل يخفي في ثناياه قضية هي أبعد مما كتب فيها، فالمرأة في اعتبارها شبقية فاتنة إنما تدفع الطرف الآخر إلى ممارسة سلوك احترازي مبرّر، لكي يحيل الجسد الأنثوي إلى ملكية مؤممة، ويكسب ثواباً إثر ذلك. وقد استطاع «محمد» بقوة نفوذه ومهارته في تسيير الرغبات أن يشكل جبهة متراصة، من الأفكار التي يتحصن وراءها الرجال (رجاله)، معتدّين بفحولتهم ذات الحضور المؤثر!

لم يكن الرسول كما دوّن عنه في مواقفه المختلفة وعبر أحاديثه التي اختلف حولها كثيراً، حيث أضيف إليها الكثير الكثير من الأحاديث التي تظهر الجسد الأنثوي حمال أذى موقوتاً مسكوناً بالشر، بعكس مجموعة أحاديث تعتبر مدهشة في أبعادها الجنسانية لا تقيم فوارق كثيرة بين الطرفين، وقد اكتسب عبر هذه الأحاديث أصوات أولئك الرجال الذين وجدوا فيه قدوتهم، فالرجولة لا بد من ميثولوجيا متعالية تشرعن لها ـ والأنوثة بدورها تتطلب احتواءً ميثولوجياً، يخدم الأولى!

ب) الدم وما يشبه الدم:

ثمة قواعد دقيقة في الاتصال الجسدي للدم فيها دور كبير تشديداً وتخفيفاً، كأن الدم وضْع إنذاري للجسد الأنثوي في حالة الحيض، حيث يعيق عملية الجماع، ويمنع الإخصاب، فما يسيل من الجسد ويخرج منه يقضي على فعالية كل داخل إليه. عدا عن ذلك ثمة ممانعة صحية ووقائية، على الرجل عدم غشيان زوجته وهي حائض. فالدم الذي يخرج مستهلك مضر بالجسم، مؤذ، فلا بد من ترك الطريق سالكاً أمامه. إن الاختلاط به يخلق أزمة، إضافة إلى أن المرأة لا تكون في وضعية تسمح لها بالاستعداد النفسي والجسدي، حيث وجود الدم أمام التواصل الإثنيني، والرجل نفسه لا يجد فيه ما يمتعه. إن المني لا يجد طريقه إلى حيث يجب أن يذهب ويكون، وكأن مضمون الخطر يقوم على آلية عنف لا مصالحة فيها، فالمني لكي يكون منتجاً فاعلاً، لا بد من تمهيد الجسد لذلك، ويكون المهبل في حالة استقبال، ثمة ميكانيزم شهوة فاعلة هنا يفرض شروطه.

ولقد حاول الرسول توجيه لا أصحابه فقط نحو ما يجب القيام به بخصوص التعامل مع زوجاتهم في هذا الحيّز، وإنما النساء كذلك، كان الطرفان يتساويان في طرح أسئلتهما

حول الدم الذي يخرج من الفرج وما يكون وكيف، والفرق بينه وبين الآخر (شبيهه)، إذ لا يكون دماً، وإنما يعتبر ذلك عرقاً. إن الأسود الثخين، هو المقصود بالمنع، أما الأصفر المائع، فخارج دائرة الحظر[١٢].

ولكن العلاقة الجسدية كانت مستمرة دون الاتصال الجنسي، المباشرة كانت تتم والزوجة مؤتزرة (من فوق)، بعكس اليهود فقد كانوا يعتزلون النساء كلياً، الذين أدركوا مدى تركيز الرسول على هذا الجانب وإبقاء العلاقة خلافهم.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن تفسير العلاقة الجنسانية وتحليلها على صعد عديدة؟

١ وعي الجسد يهودياً.

٢ تجاوز الوعي ذاك بوعي آخر يستند إلى معرفة أكثر إحاطة بالجسد الأنثوي.

٣ وجود رجال أميين في هذا المنحى، فيشكل مرجعهم الأول في كيفية إقامة علاقات أفضل مع نسائهم.

٤ أسئلة النساء اللواتي كن يسألن الرسول حول ما كان ينتابهن وهن في حالة حيض واستحاضة (وهي الأخف من الحيض)! ودون الدخول في تفاصيل متشعبة، يستنتج القارئ المتابع المدوّن في ما تقدم وجود أرضية ثقافية متكاملة لدى الرسول، أي اطلاعه على أدق الأمور المتعلقة بالبعد التشريحي للجسد للجنسين، وهذا يتطلب جهداً ومعرفة كتابية لاشفهية، لقد كان الرسول يميّز بين الدم الذي يمنع الاتصال الجنسي، والدم الذي لا يمنع، ويقدم تفسيرات مختلفة تضع السائل في حالة من الوعي جديدة. إن هذه الإمكانية العلمية تعرفنا بعلاقاته المختلفة مع ما كان موجوداً في منطقته، من ثقافات مختلفة، وأذكر هنا ما كان يخص ثقافات أقوام وشعوب وصلت أصداؤها إلى المنطقة: مجاورة، عدا المذهبية كاليهودية والمسيحية.

ولعل القدرة على الإجابة عن أسئلة تخص التحولات التي يتعرض الجسد لها (جسد

المرأة خصوصاً) لا تنم عن ثقافة شفهية أو قطرية كما يُظنُّ لها، وإنما ثقافة تحصلت بجهود قرائية وكتابية، وهي مسألة تحتاج إلى دقة نظر، وليس إلى منافحة عقائدانية من لدن الذين يحيلون كل الإجابة إلى إلهام رباني، ووضعية إعجاز دون تفريق بين ما هو علمي يتطلب تحرياً وبحثاً واستقصاء مباشراً، أو بالاعتماد على الآخرين وهذا غير ممكن، كون المدوّن هو نتاج ما كان يُعطى من إجابات فورية.

ومن ناحية أخرى، تضعنا طبيعة الأسئلة ذاتها أمام أكثر من تصور، ومن ذلك: ما الذي يسمح لأولئك الرجال في أن يطرحوا أسئلتهم وهي التي كانت تتعلق بأسرارهم الزوجية، بأدق أمورهم العملية، بوعيهم اليومي، حتى لأقرب المقربين إلى الرسول (أذكر منهم «عمر بن الخطاب» خصوصاً)؟ هل كان الرسول هو الذي يوجههم في هذا السبيل ليتعرف دقائق ما كانوا يعيشونه ويتفكرونه، ويُشعرهم بنفوذه وسلطته؟ ألا تعطينا العلاقة هذه فكرة عن ذلك المناخ العلمي البائس المعاش وقتذاك؟ عن غياب أي فكرة تتعلق بشؤون الجسد في الأوضاع المذكورة آنفاً، أم أن في ذلك تخطيطاً اتبعه الرواة ومدوّنو التاريخ هنا؟

أما عن النساء فالوضع أكثر إشكالية، إذ كيف يمكن تفسير وتحليل توجه النساء بأسئلتهن إلى الرسول حول قضايا وحالات فيزيولوجية تخصهن، كما في الحيض والاستحاضة وغشيانهن..؟ هل كن على جهل مطبق بما كان ينتابهن من الحالات المذكورة؟ خصوصاً أن الرسول كانت معلوماته حول ذلك في ـ إجاباته ـ وضعية في الصميم! يكتّم حول مصدرها كثيراً!

ما يمكن ذكره بخصوص ما تقدم هو أن الثقافة التي كانت سائدة، لم تكن محظوراتية، فكل شيء كان في صيغة براءة، كان يتطلب تسمية. كان ثمة إباحية جنسية على أعلى المستويات، وتواصل جسدي دون رادع اجتماعي كما يظن الآن. أي أن الجسد في عمومه كان مكشوفاً من ناحية ما كان يذكر ويقال بشأنه في كل نشاط أو سلوك ينم عنه، ولعل الرسول كان مدركاً لجسامة مهمته وخطورة ما كان يقوم به، وهو المرجع الأول في كل شاردة وواردة، حيث لم يكن ثمة أحد سواه في هذا المجال.

هل هذا يعني أن ما يسمى بـ (الحشمة) قد تشكل تدريجاً. وأن الجسد أحيط بالأسرار لاحقاً عندما تمَّ تشريحه فقهياً؟

لا أعتقد أن هذا السؤال يحتاج إلى جواب، فأن تسأل المرأة الرسول عن أمور يخجل منها، من ذكرها حتى بين النساء أنفسهن أحياناً، وتسمي الدم دماً (وليس أي دم) والفرج فرجاً والجماع جماعاً، والإتيان من الدبر باسمه كذلك، وأن يسأله الرجل عما يعتريه وعما يعتري زوجته في حالة الجماع وما يفعله هو، وكيف يكون الموقف.. إلخ، إن كل ذلك يضعنا في قلب ثقافة كانت في طور التشكل. فالأشياء في بداياتها لا تعرف المحظور أو تكون في حيّز ثقافي محدد ـ إن هذا يأتي بعد المعرفة، طقوس الجسد تشكلت إثر معرفته، عدا عن الأبعاد الأسطورية، كما في موقف الرسول من تلك التي طلبت منه تفسيراً لوضعها وهي حائض، ونظراً لأهميته سأورده في مجموعه (عن حمنة بنت جحش (وهي أخت زينب بنت جحش أم المؤمنين) قالت: أتيت رسول الله (ص) فقلت: يا رسول الله إن امرأة استحاضت حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها قد منعتني من الصلاة والصوم؟ قال: أنعت لك الكرسف فإنه يذهب الدم، قالت: هو أكثر من ذلك قال: فاتخذي ثوباً. قالت: هو أكثر من ذلك إنما أشج شجاً (أصبّه صباً لكثرته)، قال: سآمرك بأمرين أيهما فعلت أجزى عنك من الآخر فإن قويت عليهما فأنتِ أعلم إنما هذه ركضة من ركضات الشيطان فتحيّضي ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله تعالى ذكره، ثم اغتسلي حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت (أي تحفظت) فصلي ثلاثاً وعشرين ليلة أو أربعاً وعشرين ليلة وأيامها وصومي فإن ذلك يُجزئك وكذلك فافعلي كل شهر كما يحضن النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرهن، فإن قويت على أن تؤخري وتعجلي العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين الظهر والعصر وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي وتغتسلين مع الفجر فافعلي وصومي إن قدرت على ذلك. قال رسول الله (ص) وهذا أعجب الأمرين إليّ). (رواه أصحاب السنن)[١٣].

يلتقي الميثولوجي بالعلمي بالأخلاقي هنا وفي وحدة واحدة، إن إدخال الشيطان وجه من وجوه الحقيقة العلمية في المسار الديني كما يظهر، إذ ما الذي يفسّر استمرار الحيض، كما لو أن نزفاً يدوم سوى إدخال الشيطان في الموضوع؟

ولم يكن ليتم ذلك دون مقدمات. فالشيطان هو علامة نسائية، وصفة أنثوية في العمق المؤلّف والخاص بالمرأة، حيث يظهر تاريخ المرأة على الصعيد المعتقدي وفي كبريات الأدبيات الإسلامية، وهو مدون ذكورياً ممهوراً بالحضور الشيطاني، من بدء العلاقة

القائمة بين آدم وحواء، حيث الفتنة يجسدها شيطان ما، مروراً بكل شهوة تعتمل في الجسد، وانتهاء بكل حالة إغراء وغواية ووسوسة، وتبرز المرأة منقادة شيطانياً، وبصورة خاصة أسطوريات الفرْج، إذ يعتبر مسكناً شيطانياً، ولهذا تأتي قيمة ومكانة العوذلة والبسملة، والدم الحيضي هنا ذو قيمة قربانية شيطانية المنشأ.

طبعاً لا علاقة للشيطان بدم المرأة أو شهوتها، إذ يلعب التوليف الديني دوره في إخفاء لعبة المناورة وتشويق حقيقة ما، وكل الحركيات التي فرضت عليها كانت طقوسية، ولها تأثير نفسي في الصميم، إذا كانت البيولوجيا موجّهة ومركّبة دينياً.

ج) علامات الجنسانية:

يقف القارئ مندهشاً من حجم التوجيهات النبوية التي تخص علاقة الرجل بالمرأة على الصعيد الجنسي، كيف يجب أن يكون معها، ناحيتها، كيف ينبغي أن تكون معه، كيف ومتى ينبغي أن يتزوج، وما هي الشروط المعيارية المطلوبة هنا؟ ولا يحتاج إلى كبير عناء ليكتشف (أم ليلاحظ؟) تلك الفوارق القائمة في (ماينبغيات) الرجل والمرأة.

إن جسد الرجل هو محور العقل والرشد والهدى والتقدير والاعتبار... وجسد المرأة هو محور النقائض بالمقابل، وإلاّ فكيف نفسر (هل نؤول؟) اعتبار النساء ناقصات عقل لأن شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد، وناقصات دين لحيضهن؟ وهو حديث موثّق، أليس في هذا الحديث بثٌّ لجنسانية مروعة مهمّشة للمرأة حتى الآن، دون مراعاة بعده التاريخي؟ ثمة حركة من ـ إلى (من الرجل إلى المرأة) في تحديد ما يجب العمل به. وربما العكس يوضح هذا، ولكن بما يرضي الرجل، إذ ثمة جمهرة كبرى من الأقوال والأحاديث التي تجعل المرأة في وضعية طاعة الرجل، تفرحه، وتفرج عنه كربه.

هذا إذا راعينا ناحية أخرى، وهي ذلك التفريق بين النساء والإماء. إن الجسد الأنثوي مختلف قيمة.

ولو أننا راجعنا مصنفاً كلاسياً وتمعّنا في الأبواب التي يشتمل عليها، لرأينا علامات الجنسانية بجلاء، إذ إن المدوّن بخصوص الرجل لا يكاد يذكر. وحتى في هذه الحالة

تبقى العلاقة (إحسانية)، كون المرأة توجد بوجوده. والمصنف الذي نعتمده هنا هو (كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية)، حيث العنوان نفسه يشي بحركيته المعتقدية بمضمونه، إن كلمة (أدب) تتجاوز بعدها التعليمي، إنها ذات مدلول خطابي وصائي ذكوري، فلو كتبنا عنواناً بالمقابل وهو (كتاب أدب الرجال... إلخ) ترى كيف كان الموقف سيتشكل ناحيته، هل كان سيؤخذ به؟ إن سَلْسَلة مجموعة من أبوابه تعطي انطباعاً عميق المدلول في ما ذهبنا إليه:

- ما جاء في فضل المرأة الصالحة.
- ما جاء في المرأة السوء.
- ما جاء في فضل الأبكار على غيرهن.
- ما جاء في كراهية العاقل العجوز.
- ما جاء في فضل السراري.
- ما ينبغي للمرأة أن تصنعه فيما بينها وبين زوجها.
- ما جاء في فضل شهوة المرأة على شهوة الرجل.
- ما يتّقى من فتنة النساء.
- ما يحل من الحائض ومن ابتلي بمس حائض.
- ما ينبغي للمرأة أن تكتفي به من جماع زوجها.
- ما جاء في كراهية السحاق للنساء.
- ما يكره للمرأة من الاستلقاء على ظهرها.
- ما جاء في كراهية تشبّه المرأة بالرجل في الهيئة والشكل.
- ما يُستحب للنساء من لبس المصوغ.
- ما يكره للنساء من لبس الخفيف الذي لا يُواري.
- ما يُستحب للنساء من لبس السراويل.
- ما يستحب للنساء من تزرير أكمامهن.
- ما يكره للنساء في رفعهن أوساط رؤوسهن.
- ما يكره للنساء من اتخاذ القصص من شعورهن.
- ما يكره للإماء من التشبه بالحرائر في لباسهن.
- ما يكره للنساء من دخول الحمّامات.
- ما يكره للنساء من خروجهن من بيوتهن وما عليهن من الإثم.

- ما يجوز للرجال من ضرب نسائهم.
- ما جاء في حق المرأة على زوجها.
- ما جاء في حق الرجل على المرأة.
- ما جاء في المرأة التي تخون زوجها في نفسها.
- ما جاء في إحسان المرأة.
- ما يحق على المرأة من خدمة زوجها وحفظ ماله والقيام بمصلحة بيتها.
- ما يستحب للمرأة من الصبر عن النكاح بعد زوجها.
- ما جاء في قلة من يدخل الجنة من النساء.
- ما جاء في الغيرة للرجال.
- ما جاء في الغيرة للنساء.
- ما جاء في سنّة النساء في الخفاض (أي ختان النساء).
- باب في ذكر المرأة تخدم زوجها وما لها في ذلك من الثواب.
- باب في ذكر المحسنات لأزواجهن وما لهن في ذلك من الثواب[١٤].

إن التمعن في هذه الأبواب ومن خلال متضمناتها يعطينا فكرة أكثر من وافية عن الحدود التي يتحرك فيها وعبرها كل من الرجل والمرأة، فهذا التسنين الفقهي الاعتباري يقوم على علاقات متفاوتة، ويحدد هوية المرأة المقرّرة بشروط لا تمثلها!

إنها جنسانية صارخة فعلاً، حيث يتبدى كل عمل إيجابي نسوي ذا قيمة خارجية تكتسبها المرأة وغير متوقع منها، أي ليس في طبيعتها، بعكس ما هو الحال عند الرجل. فالعمل الإيجابي من بين خصاله وصفاته الضمنية، فإحسان المرأة مفهوم اعتباري مايجبي، بينما إحسان الرجل مفهوم وضعي يومي. ولو أحصينا المطلوب من الطرفين، لرأينا الفروق الكبيرة والكثيرة، فالمرأة حركتها تتجه، كما يجب، صوب الرجل لتكون صالحة عندما تخدمه وتطيعه وتحفظ سره وتسره، إنها وعاؤه، صمته، أما الرجل فحركته غير محدودة تتجاوز المرأة ولا تتوقف عندها، فهي من بين مشاغله، فهو لا يكون صالحاً أو محسناً بقدر ما يطيعها، وإنما يسمعها ويخالفها. هذه هي القاعدة، فهو إذاً قانونها، ضابطها، ووعيها الذي به تكون شخصيتها وحتى كينونتها الماورائية. الأدبيات النبوية تمنح الرجل (وهو محورها وبؤرة معناها وفحواها، روحها..) كل قيمة اعتبارية يكون حاملها ومجسدها. ويظهر ذلك في الامتيازات الجسدية (إن صحت العبارة) التي

يُعطاها، فهو حقيقة الوجود، حكمته، بطله الملحمي، بروميثيوسه، رغم أن (آدم) كان تابعاً لـ (حواء)، فهي التي كانت تمثل حالة التمرد واليقظة العقلية وبداية تاريخه الفعلي.

فالمرأة هي التي تكون محط أسئلته، معرضة للاختبار، في موقع المساءلة، مشتهاته، وليس هو المعرض لاختبار محدد من لدنها. إن جسدها وعمرها وعقلها صفات قابلة للتحري. إذ إن الرجل يُطالب أن يتزوج المرأة، وهي مفضّلة بعمرها (أن تكون صغيرة) وأن تكون بكراً لا ثيباً، وأن تكون ولوداً ودوداً، وأن تكون كاتمة سره، حيث يكون هو سيدها، آمرها وناهيها، مطاعاً في رغباته. ولو درسنا حقيقة ما دوّن عن الاثنين، لكان من المفترض (مثلاً) أن تكون المرأة متعددة الأزواج، وهي التي تطالب الرجل زوجاً لها مشفوعاً بعمر فتي وقوة عضلية أو جسمانية معينة، وقادراً على الإنجاب، ويغض البصر، فهو الأضعف من حيث تعرّضه لفتنة النظر، وجاذبية الشهوة التي تتمثل في رؤيته لجسد امرأة، أو لامرأة، ما دامت تسعة أعشار الشهوة متمثلة فيها وهي الفاتنة، لا أن يكون الرجل متعدداً في زوجاته، ويضعف جنسياً مع الزمن خلافها.. هذه المفاضلة الجنسانية لا تطالب بقلب المعايير بقدر ما تشكل ضرورة إعمال العقل في البنية اللامنطقية للأبواب المذكورة.

د) حكمانية الطهارة عبر الجسد:

تزخر الأدبيات النبوية بأقوال وأحاديث ومواقف كثيرة، ومضمونها (للطهارة)، وتبرز الطهارة ذات قيمة عملية وسحرية وحكمية في الإسلام، كما جاءت في القرآن، وتحدث عنها وجسّدها الرسول بأكثر من طريقة طقوسية. إن كتاب (الطهارة)، يشكل ركناً ثابتاً في كل مصنف فقهي، حيث تحل كلمة (الوضوء) محل (الطهارة). ولكن الطهارة في السياق النصي تتجاوز الفعل التعبدي الظاهري المتمثل في (الوضوء) فهذا يكون ذا خاصية مرافقة للصلاة وشعائرية، والطهارة بمثابة جنس له.

في ضوء ذلك نتلمس في التوجيهات النبوية تركيزاً على فاعلية الطهارة في الجسد، وربطها بالماورائي، فالطهارة هي إمضاءة ربّانية أو توقيع إلهي على الجسد وفيه، ودخول في حيز التحضر، ولهذا ما كان بإمكان الرسول أن يحدث انقلاباً داخل الجسد من حيث الاهتمام به ويوسع حدود رعايته وإبقاؤه نظيفاً إلاّ في حقل القدسي والمتعالي، ولعله كان يجد في ذلك تجاوباً، وهناك أساليب مختلفة في الحفاظ على حيوية الجسد، على طهارته، على إبقائه جسداً إلهياً بامتياز:

أ هناك الماء قبل كل شيء: وهو الذي يتميز بتاريخ حافل وخصب باعتباره علامة خصب وطقوسي العلامة، حيث يستعمل في حالات كثيرة، كما في الغُسل والوضوء والتعرض لنجاسة معينة، والمرأة أكثر تعرضاً له، نظراً للتحولات التي تطرأ على جسمها. ثمة معاودة مستمرة في استعمال الماء. ففي حديث جاء فيه (من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه من جسده حتى تخرج من تحت أظفاره). وهناك أحاديث عديدة في هذا السياق، والمدقق في بنيتها يلاحظ علاقة قوية بين التركيب الميتافيزيقي للجسد كما تصوره الأدبيات الدينية، فالماء عنصر رئيس فيه، وهو يحمل نفحة ربانية.

وغسل الجسد يعيد إليه بهاءه، وطابعه البدئي، يعيده إلى ما كان عليه، ولكنه من ناحية أخرى يحرص على ضرورة إبقائه نظيفاً. ويُستنتج من المضمون القيمي للأحاديث (المائية) إن جاز التعبير، أن الذين كان الرسول يخاطبهم كانوا بعيدين عن الاهتمام بنظافة أجسادهم، يعيشون في أحضان الطبيعة على سليقتهم، كما في حال الأعراب، فالمدينة لم تتمكن من نفوسهم، عدا عن أن تاريخية الماء وأساطيره وأعرافه السابقة على الإسلام استوجبت تعميق هذا المنحى إسلامياً. وكان الاهتمام يطال جهتين، ما يخص الموقف من الجسد، والموقف من الماء. فالأول تمَّ توضيحه ولو باقتضاب، أما الثاني فقد روعي فيه التقنين وفي الآن عينه حالته: أن يكون نقياً نظيفاً، حيث لا يسرق في استعماله، فثمة ضوابطية في هذه الحالة.

ب وهناك الموقف من الدم والبول والمذى، وفيه اختلاف. إن الممنوع أو المحظور والمسموح يخضعان هنا لقواعد صارمة ومقاييس دقيقة، فحدود التعامل مع الجسد هي أكثر من كونه كياناً مادياً، إنه كينونة معنى، وذو تمثيل إلهي، ولهذا نتلمس تفاوت علاقات بحسب طبيعة ما يتعرض له، بحسب السن والحالة والجنس، ففي حديث مضمونه أن المرأة التي يصيب ثوبها من دم الحيضة كانت تحتّه (بإصبعها) ثم تقرصه بالماء (تدلكه مع الماء) ثم تنضحه (تغسله) ثم تصلي فيه[١٥].

وهذا التوجيه كان يفصح عن فاعلية النفوذ النبوي وبداوة الطرف الآخر، فعن «أبي هريرة» قال: (قام أعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس (صاحوا به ليقطع بوله) فقال

لهم النبي (ص) دعوه وهَريقوا (صبوا) على بوله سَجْلاً (دلواً مملوءاً ماء)، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين).

فهذا الحديث يقدم لنا صورة مشعة وعميقة في دلالاتها عن البنية الذهنية لأولئك الذين كان الرسول يتعامل معهم، إذ إن المحظور لم يتكون كمفهوم وكَقيمة، إلاّ لاحقاً، خصوصاً أن الأعراب كانوا يشكلون نسبة ملحوظة في المجتمع الحجازي وسواه، وحتى الآخرون (سواهم) ما كانوا في المستوى الذي يُظنُّ نظافة. إن حديث الرسول جلي في ما يعنيه أو يرمي إلى تحقيقه، و«محمد» يؤكد هنا تمايزه ليس بوصفه ممثلاً إلهياً على الأرض ونبياً، وإنما بوصفه رسولاً ونبياً وعالماً موسوعياً كذلك، رغم أنه ميّز بين صفتين: اعتباره متلقّياً لما يأتيه من الله عن طريق الوحي وهو صادق فيه، واعتباره كائناً بشرياً وأن ما يتحدث فيه بخصوص أمور الدنيا لا يؤخذ به في كليته، بل هو محط نظر ومساءلة. ولكننا نجده هنا المرجع الرئيس في كل شيء عن الجسد وسواه.

ولنلاحظ كيف يميز بين بول وبول:

أ فبول الصبي المبلل للثوب ينضح بماء ولا يغسل (أي يصب بدون إسالة)، لأنه صغير، ولم يتناول أطعمة كثيرة أو ينوّع فيها، إنه بجسده هنا أقرب إلى حالة الطبيعة والفطرة منها إلى حالة البلورة الاجتماعية والنضج.

ب وبول الذكر مختلف عن بول الأنثى، (إنما يُغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر)، أو (يغسل من بول الجارية ويُرش من بول الغلام ما لم يطعم)... إلخ. ثمة تصنيف فيزيائي كيميائي هنا. وهذا التمييز بدوره لا يخلو من قدرات معرفية وعلمية، فالبنية الفيزيولوجية لجسم كل منهما مختلفة، وبذلك يختلف التركيب الكيميائي من ناحية ثانية. وبالمقابل فإن الأنثى قد تغير في تركيب بولها عندما يختلط مع ما تتعرض له من حالات خاصة (في الحيض مثلاً). ولكن هل هذا ينطبق على الصغيرة كذلك، عندما تكون في فترة الطفولة؟ ألا يوجد ثمة تصور ميثولوجي معتقدي لموضوع كهذا؟ حيث يبدو بول الأنثى (بدون تحديد العمر تقريباً) نافذاً في الثوب، خلاف بول الذكر، كما دوّن ذلك، ويعني ذلك أن بول الأنثى لا يتخلص من تأثيره إلاّ بالغسل، بتعريض الثوب المبلل به لأكثر من ذلك

وعصر وغسل. أما بول الذكر المعتبر رقيقاً فهو يكتفي بالنضح لا بالغسل ـ أي يكتفي بتعميم الماء بدون إسالة داخله ـ ثمة جنسانية أخرى في هذه الحالة.

جـ بخصوص المذي (وهو ماء أبيض رقيق يخرج عند الملاعبة أو تذكر الجماع..) فالرجل المذّاء يغسل ذكره ويتوضأ. ثمة تساهل تجاه ما يجري، تُرى هل لذلك علاقة بالبنية الذكورية عند الرجل؟ فالرجل الذي يعاني من شبق معين، وقد كانت الشبقية خاصة تتميز بها الأغلبية في المحيط الحجازي، لا يستطيع الغسل باستمرار فجاء الاغتسال والوضوء تخفيفاً للحالة تلك.

د بخصوص المني الذي يظهر في التعامل معه أخف وطأة من البول، فهذا مائع كما يظهر، أما ذاك فكثيف، ولذلك كان تقييمه مختلفاً. ولكن يبقى الاختلاف، ففي حديث على لسان «عائشة» (كنت أغسل الجنابة/ أثر المني من ثوب النبي (ص)، فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه). وفي حديث ثانٍ وعلى لسانها (لقد رأيتني أفرك المني من ثوب رسول الله (ص) فركاً فيصلي فيه..)[١٦]، اختلاف يفصح عن ورود حالتين يمكن الجمع بينهما على طريقة «ابن قتيبة الدينوري» صاحب (تأويل مختلف الحديث)، في الحالة الأولى يكون سائلاً فيغسل، وفي الحالة الثانية يجف فيفرك.. ولكن هل يزول الأثر؟ ألا تبقى بقعة تُعلِم بالأثر؟ يظهر أنه كان هناك تساهل تجاه ذلك، وهذا يعطينا تصوراً عن كيف كان يتم الجماع عبر اللباس!

هـ بخصوص الموقف من القذر، وهو النجس كالغائط وغيره.. حيث يلاحظ في ومن «الأحاديث» التي وردت حول هذا الموضوع أن فكرة النظافة كانت بسيطة جداً، بل كانت شبه معدومة. ويظهر أن مدوّنيها كانوا قريبين من الواقع في سردهم لما كان يجري، أم تراهم كانوا يريدون إظهار بدائية ما كان يعيشه المجتمع (الجاهلي) لتبيان مدينية الرسول؟ مهما كان الحال، فإن ما كان يعاش عبّر عن أن مسألة الطهارة الجسمية كانت بعيدة عن التداول في المجتمع ذاك.

فثمة بساطة وجهل شبه تام تجاه قواعد النظافة، وحتى غياب كلي تقريباً للإجراءات التي يمكن اتباعها والعمل بها لتجنب القذارة والحفاظ على الجسد لئلا

يتلوث، فامرأة سألت زوجة من زوجات الرسول عما كانت تعانيه (إني امرأة أطيل ذيلي (حتى يجر على الأرض)، وأمشي في المكان القذر) فما الحل؟ والجواب نقلاً عن الرسول (يطهّره ما بعده)، بمعنى أن الأرض الطيبة التي لا نجس فيها هي التي تتكفل بمهمة تنظيفها، وهي مهمة سهلة لا تتطلب جهداً إنما توضيحاً لموقف من جهة، ولأن تكليف المرأة مثلاً بضرورة غسلها، ربما كان يثقل عليها من جهة ثانية، إذ إن أثر القذر لا يزول حيثما يكون داخلاً في بنية الثوب، وما يدل على ذلك ويوضحه: (يا رسول الله إن لنا طريقاً إلى المسجد منتنة فكيف نفعل إذا مطرنا؟) وهذا كان سؤال إحدى النساء، فسألها: أليس بعدها طريق هي أصيب منها؟ قلت: بلى. قال: فهذه بهذه.. وفي حديث ثالث: إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور، أو في رابع: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى فليمسحه وليصلِّ فيهما... إلخ[١٧]. إن جملة هذه الأحاديث تضعنا في مواجهة مجتمع يتميز بما يلي:

١ جهله المطبق بقواعد النظافة.

٢ بدائيته التامة كما في انتشار القذر في عمق (مدينتهم). ويظهر أن أياً منهم عندما كان يطلب خلاء، كان يتغوط قرب بيته، أو في الطريق، وهذا يلاحظ في سياق الأحاديث المذكورة.

٣ اعتبار فكرة النظافة (وبالماء) غريبة عليهم. ومن هنا جاء التركيز على التراب باعتباره طهوراً، وهي الخطوة الأولى للتحول إلى عالم جديد (عالم الماء) الذي يمنح الجسم قيمة مغايرة، وخصوصاً عندما بدأوا بالاحتكاك بالشعوب الأخرى.

٤ إن السؤال عن كيفية التخلص من القَذَر في طريقهم، ليس بالأمر العادي، بقدر ما يفصح عن عدم نفورهم مما كانوا يرونه، يعبّر عن ألفتهم له، لا عن قرفهم، وعن أن ذلك كان (يملأ) الطريق والدرب كثيراً، وأنهم كانوا يطؤونه ويتسخون به دون أن يعطوا لذلك كبير أهمية، وأن تعوّدهم على رائحته النتنة ما كان ينفرهم منه، ولقد أراد الرسول نقلة بالتدريج، أراد أن يعلمهم بحقيقة ما كانوا يعيشونه، أن يذوّقهم طعم النظافة ولذّتها: في المأكل

والملبس والمشرب وسواه. ولعل أحدهم عندما قال: لقد علّمنا الرسول حتى الخراءة، ودوّن قوله دون حرج، كان يقصد ذلك. وهذا لا ينطبق على الأعراب وحدهم، إنما على عرب آخرين، ففي مجتمع «محمد» كان هؤلاء الذين تعامل معهم الرسول، وهم الذين كانوا محيطين به ويعيش بينهم.

و وبخصوص الموقف من الاستنجاء (أي كيفية الخروج لحاجة كالتغوط أو التبول) ثمة حالتان متكاملتان:

١ هناك ما يتعلق بآداب الخلاء:

وهي استمرار لجملة المواقف السابقة، إذ كان لا بد من اتباع قواعد متشددة للتمكن من نفوس من كان «محمد» يريدهم أصحاباً له، بل أمة يُعتدُّ بها، يترافق فيها السلوك الحركي مع اللفظي. فقد شدد على ضرورة الاستتار، أي إذا أراد أحدهم البراز انطلق حتى لا يراه أحد، لغاية أخلاقية وجمالية كما يظهر:

أ **أخلاقية**: إذ إن رؤية الآخر وهو يتغوط أو يبول مكشوفاً تثير القرف، إن الاستتار هنا يحول دون ذلك.

ب **وجمالية**: لأن رؤية الآخر في حالته تلك ليست بالمشهد الذي يسر العين، على المخارج السفلى إذاً أن تحتجب!

ولكن هذا التشديد ما كان يتجذر كحكم قيمة في النفوس دون مصاحبته بما هو معنوي، معتقدي. ولذلك فإن حديث (إذا دخل النبي الخلاء قال: اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث) يخدم هذا التوجه، فالمقصود بهما ذكور الشياطين وإناثهم!

ثمة علاقة مرتبية، هي مفارقة قيمية بين الأدنى والأعلى، السفلي والعلوي، وقد أتقن «محمد» وبقوة مذهلة لعبة التفريق بين ثنائيات كانت موجودة لكنه عمقها وأدخلها بشكل مكثف وفي آلية العمل الشعائري والتعبدي، مع مراقبة دقيقة لها. فالنجس ذو نسب شيطاني، وهو قرين السفلي، ونزيل الأسفل، حتى برائحته كما يتصور ذلك، كأن الغائط والبول خريجان سفليان يرتبطان بالدنيوي، بالأرضي، ولم يحصلا إلاّ بعد الهبوط إلى الأرض بفعل شيطاني

كما يلاحظ، أما الطاهر أو المقدس فهو العلوي، الذي يرتبط بالإلهي، وهذا يتم ذكره وتكرار اسمه باللسان ومقره الفم، والنَفَس الإلهي لصيق به. إن لعبة المفارقات هذه لا تخلو من إثارة، وقد احتاجت إلى زمن طويل لتصبح سلوكاً يومياً وبشكل دوري وعرفاً أبدياً!

عدا عن ذلك، فإن الجهات تدخل في صميم هذه اللعبة، باعتبارها ذات تكوين ثنائي، فثمة شرق وغرب، شمال وجنوب، لذلك فإن الحديث النبوي يقول (إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولّها ظهره شرقوا أو غربوا).

إنها طقوسية قديمة، وانشداد إلى خاصيات المكان حيث يجب على الجسد التكيف معها، فالقِبلة تقابل (مقابل) القُبلة، وهي تذكير بالملامسة الفمية ولكنها إفصاح بالروحي، ولا يجوز في الحالة هذه الكشف عما هو شيطاني في الجسد، فالتغوط في هذا الوضع اختراق للطقوسي، وخروج على القانون الذي ينظم الجسد ويقيّمه عضواً عضواً، وظيفة وحركة!

داخل هذا السياق تبرز ثنائية أخرى وهي (إذا بال أحدكم فلا يأخذ ذكره بيمينه ولا يستنج بيمينه ولا يتنفس في الإناء)[١٨]، لماذا التشديد على اليمين، والإحالة على اليسار؟ أليس اليمين بركة، واليسار رخاء، هل البركة ذات مرجعية إلهية، والرخاء ذو نسب دنيوي؟ ربما في العمق وجدت علاقة كهذه. ولكن لنتوغل أكثر في حقيقة الجسد وكيفية تصنيف قواه: إننا نجد راحتنا باليمين: نأكل باليمين، ونعتمد على اليمين، وهناك القسم باليمين، ونسير في الجهة اليمنى، وكذلك نخطو الخطوة الأولى باليمنى والمصافحة تكون بالتشديد على اليد اليمنى... إلخ، ولكننا نتجنب اليسار لخطورة موقعه: إننا نسدد اعتماداً على العين اليسرى، والنشاط العقلي والمنطقي ينطلق من المخ الأيسر، إذاً نحن تابعون هنا لنشاط فلكي مذهل، فحركة دوران الكواكب حول الشمس يسارية، من جهة اليسار، والطواف حول الكعبة يساري، ونمنح اليسار من جهة اليمين، لأنه المستودع والختام وتصفية الحسابات، والقلب موضعه يساري، والتركيز عليه من حيث المقصد والمأمول (القلوب العاقلة والصماء والخاشعة) من جهة اليسار، ولهذا فإن التحول إلى اليمين ليس تخلصاً من دونية اليسار، إنما من عبثِيِه الوظيفي، فما يحتويه اليسار (القلب) الذي يتمركز فيه، يتطلب قواعد حركة وتحرّك وشعائر تبقيه في مأمن وأمان.

إن الاستنجاء باليسار هو لسهولة الإجراء، وللحفاظ على سلامة اليمين ونظافته في

علاقته بالطعام وغسل الفم وغيرهما. وما يطال ثنائية اليمين واليسار يشمل التنفس في الإناء بالمقابل، لكن الحركة هنا مختلفة، أما الهدف القيمي فتتمة لما سبق. ففي هذا الإجراء ثمة قاعدة صحية مسارها الدخول والخروج، الأعلى والأسفل، فكثيرون لا يحسنون عملية الشرب، إذ إنهم عندما يشربون ويحاولون التنفس، والعمليتان متعاكستان، فلربما رجع بعض ما ارتشفوه إلى الإناء بالذات، ففي الشرب استهلاك للأوكسجين، وفي الإطالة حاجة إلى طرح غاز ثاني أوكسيد الكربون من الجسم، وربما أدى ذلك إلى اختلاط الماء المتجمع في الفم بماء الإناء، وصاحبه قد يكون مريضاً، أو يُنفر منه من قبل التالي. ثمة توليف مدهش هنا إذاً! إن الإطار اللحمي العملي للموضوع كله يتلخص في سلوك إرضائي وقائي موظف في خدمة الجسد والنشاط الجسمي، إن ارتشاف الماء على جرعات مع تنفسات فاصلة يكون لصالح النشاط الجسمي، وفي خدمة جهازي الدوران والتنفس، وهذا يرتكز على وعي دقيق بتشريحية الجسم، بحقيقة أنشطته، إن الدين هنا يستعين بالعلمي، ولكن على العلمي أن يلبس طاقية الديني!

وحين نتقدم في استقصاء ما يمارس عبر الجسد، فسنجد في أنفسنا ثنائيات جديدة، مثلاً: نهي الرسول عن البول في الحُجْر، لماذا؟ (كان يقال إنها مساكن الجن) أو (إذا أراد أحدكم أن يبول فليرتدّ لبوله موضعاً)، كيف يمكن التعامل مع ما تقدم؟

ثمة ميكانيزم وقائي بدوره في هذا التوجيه. إن الحجر مكان لا يؤتمن، فربما يكون فيه حيوان مؤذٍ (عقرب مثلاً). إن هذا الربط بين الحجر والجن تذكير بعتمة المكان، بالخوف من العماء والمجهول، ومساكن الجن سفلية في هذه الحالة، ولا يختلف الحديث الثاني عن الأول، فعلى البول أن يسيل بحيث يمتصه التراب، لأنه نجس، فالمكان العالي والقاسي حين يكون في مهب الريح غير مرغوب فيه، فقد يرتد على صاحبه أو على سواه.

٢ وهناك ما يتعلق بآداب الاستنجاء:

إن الماء ضروري هنا، حيث يذهب الرجس والنجس. ثمة تخالف في الوضع إذاً!

لكن ثمة أحاديث تحذيرية في هذا الحيز، وهي ضرورة الاستنجاء بأحجار ثلاثة على الأقل، وعدم الاستنجاء برجيع (روث حيوان) أو عظم.. لماذا (إنه زاد أخوانكم من الجن)، لماذا هذه العودة إلى الجن، وما علاقة هؤلاء بالروث والعظام؟

هل لأن الروث ينزل إلى العالم السفلي، أم لأنه يتضمن خلاصة ما جاء منه؟ إن الروث يتضمن طاقة، ولهذا كان يستفاد منه (في الحرق) أو في إخصاب الأرض، حيث يحلل زبلاً، ويمتزج مع التربة، ليذهب مع السائل إلى الأعماق حيث الجن. هل هذا يعني ضرورة الفصل بين النجو (البراز) والروث، بين الإنساني والحيواني وعدم الخلط بينهما؟ ربما كانت هنا شعيرة كامنة تفصل بينهما، باعتبار البراز قذراً أكثر من الروث. فالروث (عندنا مثلاً) يستفاد منه في تسميد الأرض. أما البراز، فليس في مستواه، وهكذا يكون العظم فهو كان حامل حياة، ولصيقاً بالروح، لقد غدا مجوفاً. هل هذا تذكير بما كان بداية (شيطانياً) قبل تأميمه إلهياً؟ العظم بدوره ساكن ظلماتي، فاقد لنفخة الروح ـ يغدو هشيماً مع الزمن ـ وهو تذكير بالموت بالعتمة حيث سكن الجن!

ثمة مسألة أخرى وهي: لماذا الاستنجاء بأحجار ثلاثة؟ هنا عودة إلى سحرية الأرقام قديماً ولاحقاً، تذكير بطقوسيتها ورمزيتها. الرقم (مقر) دلالات، يبث قوى، ويختزن دلالات كونية كما يلاحظ، تخترق الجسد وتطبعه بطابعها.

إن الإله نفسه يتضمن أبعاداً ثلاثة، إنه الأنا والأنت والآخر، وهو القوة الكاملة، الذكورة والأنوثة وتداخلهما (الخنوثة). لكن هناك الرحمن والشيطان وبينهما البشر. وهناك الكائنات الثلاثة: الإنسان والحيوان والنبات. وهناك الفردوس والجحيم والمطهر. الحار والبارد والفاتر. الموت والحياة والبرزخ. الإفراط والتفريط والاعتدال. إن الثالث يأتي بعد الواحد مع الاثنين! وفي الجسد توجه قوى ثلاثية: الشهوية والغضبية والحكمية، وهناك الحس والشعور والوعي، وكذلك العظم واللحم والدم.. الخ، ثمة مفهوم تكاملي في الرقم (ثلاثة)، وكمال يتجلى ثالوثياً، فالجسد يتجزأ ثالوثيات متكاملة[١٩]، فهو إذاً جرم صغير، نموذج للعالم أجمع في ذاته!

رابعاً: الجسد في الأدبيات الظلية:

نصوص المحاكاة:

لقد أحيط الجسد بمجموعة كبرى من الأدبيات التي تشكلت بتأثير من القرآن والسنّة النبوية، حيث برزت الجنسانية من خلال مفارقات كبيرة لافتة للنظر، فالجسد الذي كان يفصح عن نفسه بداواتياً وشبه وحشي، إذا به بعد لأي عندما توغل في نسيجه المؤثر القرآني، وما كان يقوله ويمارسه الرسول، ينتقل إلى عالم جديد، عالم الملذات

والأطايب. لقد تنوع في أسمائه ومسمياته. وتمّ تنظير وتحليل شهواته ورغباته وما يخص مفهوم المسموح والممنوع من خلاله من خلال المحيطين به صحابة وتابعين وسواهم، فجرى تعميق مفاهيم جنسانية بعمق كاللواط والسحاق والخنثوية، وتشكيل معالم لغوية متنوعة وهو في وضعيات مختلفة. لكن إلى أي مدى جرى الكلام حوله، ووفق أي آلية عمل وتقنين قيمي تمّ توظيف حركاته، وكيف وجهت أنشطته وفسّرت؟ تراجم الجسد في الأدبيات الظلية إسلامياً اغتنت، ولكنها أوجدت معايير مبتدعة لمنح الجنسانية قيمة مضاعفة ذكورية، فانوجدت معانٍ في ظل آيات قرآنية تفصح عن ضعف الرجال مقابل فتنة وجاذبية النساء، وبالتالي المطالبة باحتوائهن، كما في هذه الأمثلة «قال قتادة في معنى قوله تعالى ﴿ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به﴾ هو الغلمة، وعن عكرمة ومجاهد أنهما قالا في معنى قوله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ أنه لا يصبر عن النساء. وقال فياض بن نجيح: إذا قام ذكر الرجل ذهب ثلثا عقله. وبعضهم يقول: لقد ذهب ثلث دينه، وفي نوادر التفسير عن ابن عباس (ر) ﴿ومن شرّ غاسق إذا وقب﴾ قال قيام الذكر... الخ»(٢٠)..

هذه الأمثلة تعبر عن تمكن الشهوة من قلب الرجل ونفسه، وليس المرأة، ولكن الإخراج يتم من ناحية أخرى، وهي أن الشهوة ذاتها ذات نسب أنثوي، فالنساء يعتبرن فتنة. وهذه الفتنة ـ كما يظهر ـ لا يمكن احتواؤها سوى بالتمكن من مصدرها، على طريقة (وداوني بالتي كانت هي الداء) فانفتحت الذكورة على أنوثة تتصرف بها بغية الارتواء منها والتخلص من وزرها عن طريقها، فأعطيت تعاليم، وقدمت تسهيلات للرجل ليفرغ مكبوته الشهوي. والذي يتابع المدوّن عن هذا الجانب سوف يفاجأ بالتنويع الهائل في حيّز الشهوة، وفي مجال الجنسانية، أي الإكثار من الطرق والوسائل التي يتلمس عبرها الرجل ما يريد: زوجة أو زوجات، أو أمَة، أو جارية، أو محظية، إلى درجة اعتبر نكاح الأمة خير من الاستمناء باليد كما شرع لذلك «ابن عباس». وترافق هذا التنويع مع توافد وقدوم قوافل النساء السبايا والمحظيات والجواري من الجهات الأربع، إلى الحاضرة الإسلامية وقتذاك (بغداد) إلى درجة الإملال منهن، فظهرت الجواري ـ الغلمان، وهن يلبسن ثياب الغلمان للإقبال عليهن (شراء). وأوجدت تجارة الجسد والاتجار به فرصاً سانحة للمختصين فيه، بإيجاد عارفين بأمور الجسد وكيفية إدارته، وتسمية ما يخصه، عدا ما كان يدون بشأنه من قصص وحكايا ونصوص مختلفة: شعرية ونثرية، ومغامرات راجت في أرجاء الدولة العربية الإسلامية

الأمبراطورية بامتياز، مما خلق مناخاً أفضل ساعد على طلب النساء والتمتع بهن. ولم يخل الكثير ممن لبسوا لبوس الفقه بإصدار فتاوى، ونشر تعليمات، وإعطاء أوامر تزيد من سلطة الرجل، وتحيل المرأة إلى مجرد كيان يكتسب معنى بوجوده، ولعل التسابق إلى الاستئثار بالنساء من قبل خاصة العرب المسلمين قبل عامتهم كان يفصح عن حقائق عدة منها:

أ لقد أوجد الإسلام تربة خصبة لهؤلاء ليرووا (غليلهم) الشهوي، ويتفننوا في التعبير العملي عن رغباتهم الجنسية. فمن الاتصال الزوجي إلى الاتصال الجنسي بالإماء والجواري والمحظيات.. كل ذلك كان مباحاً بل عملاً يثاب عليه كما يظهر، وللمرء أن يتصور حقيقة هذه الاتصالات الجنسية، وطبيعة الجنسانية، وكيف يمكن أن يكون ـ هنا بالذات ـ واجب الزوج نحو زوجته وحق هذه عليه. بمعنى الجدوى الفاعلة التي يمكن التوقف عندها في ظل هذا الكم الزوجاتي، وما فيه من تفاوت قيمي جلي.

ب لم يوجد الإسلام ولم يهيىء تربة خصبة لما تقدم فقط، إنما شرّع لذلك، ووجد العرب أنفسهم في وضع جديد، وخصوصاً أمام (نِعَم) الإسلام وهم يجدون (نساء) الآخرين: زوجات وبنات (سبايا) بين أيديهم، وكان ذلك من صلب المبادئ الإسلامية، وهم كانوا يعيشون اتصالات جنسية شبه حرة قبل ذلك، ولكن ظهور الإسلام أباح ذلك وأسبغ عليه قيمة دينية مباركة بنوع من المكافأة، فكان هذا دافعاً آخر إلى التشدد في ما هو إسلامي وغزو الجوار، ومن هنا يتطلب مفهوم (الفتح) الكثير من المناقشة!

جـ ثمة تبرير منفعي ذرائعي في كل اتصال جنسي يجد أصولاً له عند الفقيه، من خلال تعدد النساء المملوكات. وهذا التعدد يعطينا فكرة كاملة عن حقيقة ما كان يعاش بالمقابل، أي من علاقة الرجل هنا بشؤون دينه، وهو بين الكم الهائل من الأجساد المتنوعة. لقد درست الشهوة من جوانب كثيرة، وبسبب التركيز على فاعليتها وآثارها المدمرة وصفت كثيراً، وسمح للرجل هنا بأن يفصح عن (مكبوته) وبشكل أصح عن رغباته الشهوية قدر ما يشاء ويستطيع ويفرّغ جسده منها حيثما شاء وفي مختلف الأوقات. «فقد نكح علي (رض) بعد وفاة فاطمة (ع) بسبع

ليال، ويقال: إن الحسن بن علي كان منكاحاً حتى نكح زيادة على مائتي امرأة، وكان ربما عقد على أربع في وقت واحد، وربما طلق أربعاً في وقت واحد واستبدل بهن، وقد قال (ع) للحسن: أشبهتَ خَلْقي وخُلقي. وقال (ص): حسن مني وحسين من علي، فقيل إن كثرة نكاحه أحد ما أشبه به خلق رسول الله (ص) وتزوج المغيرة بن شعبة بثمانين امرأة. وكان في الصحابة من له الثلاث والأربع، ومن كان له اثنتان لا يحصى، ومهما كان الباعث معلوماً فينبغي أن يكون العلاج بقدر العلة فالمراد تسكين النفس فلينظر إليه في الكثرة والقلة»[٢١].

صاحب القول هذا هو «الغزالي» ولا أعتقده إلاّ منطلقاً من مركزانية ذكورية وهو يبرر بافتخار ووضوح كل ما يخدم شهوة الرجل الجسدية، حيث يسعى إلى البحث في فوائد النكاح «الولد، وكثرة الشهوة، وتدبير المنزل، وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس بالقيام بهن»[٢٢].

في ضوء هذه التبريرات يمكن استيعاب خاصية النظر إلى الجسد وكيف جرى وسمه وتوصيفه، ومن وكيف يحق له الاتصال الجنسي دون اعتبار للطرف الآخر، فالبعد القيمي ليس مهمشاً هنا، إنما يغدو ملغياً، من خلال العلاقة الزوجية التي يمكن على أساسها أن يقيم الرجل والمرأة عائلة قوية في بنيانها، ذات دعامة وجدانية وتكافؤ نسبي في العلاقات، ولكن ما كتب في هذا المجال من وجود حب مشترك ليس سوى يوتوبيا. فالأمثلة قليلة جداً، وهي لا تصلح للأخذ مقياساً لفهم ميكانيزم الزواج في المنظور الإسلامي في كل وقت، أو (الزواج الإسلامي السعيد) حسب تعبير (الإستانبولي) المعاصر، إذ إن الكم الهائل من الزوجات، أو حتى التنويع القليل لا يفرز علاقات حبية سوية، والرسول نفسه يفيدنا في هذا المجال، وهو يتحدث عن بشريته، وأنه لا يستطيع إلاّ ما هو قادر عليه، وأن ما كان يعيشه على الصعيد العاطفي والمنغّصات التي سببها له تعدد الزوجات دليل فاعل على ما أكّدنا عليه[٢٣].

لنميز هنا بين مفهوم كثرة العشيرة عن طريق تعدد الزوجات، ومفهوم الرابطة العائلية التي تتجاوز الاتصال الجنسي المحض، إذ إن المرأة هنا تفقد طرفيتها (باعتبارها طرفاً في هذه الرابطة)، فالزوجات الكثيرات يشكلن أجزاء من طرف واحد، ومن ناحية ثانية تحيل هذه الأجزاء المرأة إلى مجرد جسد ليس إلاّ، جسد لا يعرف متى يأتي دوره، إن جاز التعبير

التقني هذا. إن مزاجية الزوج تلعب هنا دوراً كبيراً في تقرير مصير هذا الجسد، رهزه، إغرائه، مكانته.. إلخ، هذه حقائق تُقرأ في دراسة أي علاقة من هذا النوع.

والذي يتمعن في معاني كلمات: امرأة، آنسة، أنثى...إلخ. فسوف يجدها دالة على ما يفيد الاستهلاك الجسدي، على قيمة منفعية. فـ «ابن منظور» وبدون أن يتفكر حقيقة ما يورده في معجمه وأبعاده يقول إن «الإناث: كل شيء ليس فيه روح مثل الخشبة والحجارة»[٢٤]. وبالفعل فإنه لا يمزح في قوله هذا، وليس هذا من باب الطرفة، فهو يقول ما تناهى إلى مسامعه، ولأنه يؤكد على ما يعنيه بالمقابل، وربما لا يكون هكذا، ولكنه في حقيقة أمره يكون أقرب إلى الذكورة في تمركز قيمتها منها إلى الأنوثة.

هذا التشديد على خطورة الشهوة وفتنة الأنثى (وهما متداخلتان) هنا، وجد فيه الكثيرون من الذين ابتهجوا بوضع كهذا ضالتهم، حيث مارسوا رغباتهم الجنسية واخترقوا أحياناً تلك الضوابط التي تمنع الاتصال الجنسي إلاّ في أوقات، ثم برّر لهم ذلك بأشكال مختلفة[٢٥].

وفي ضوء علاقات كهذه، قد يجد الباحث نفسه في وضع حرج من خلال الزخم الكبير في الأدبيات التي تشجع على ضرورة النكاح، وتشرع لكل اتصال جنسي، وساعة يشاء الرجل وفي الوقت نفسه يجري التركيز على خطورة المرأة على حياة الرجل.

«ابن الجوزي» وبكل يقينية الفقيه (المتفقه؟) وحماسته الإسلامية، لا يجد غضاضة في إيراد أمثلة كثيرة عن فتنة النساء، وعلى لسان الرسول، معبراً عن موقف متشدد ومرعب(؟) تجاه المرأة، وكل ذلك لكي يكون الرجل طليقاً في طريقة إشباعه لرغباته الجنسية. ففي كتاب له، وفي باب مخصص موسوم بـ (في التحذير من فتنة النساء)، وبنوع من الاعتماد على ما هو متواتر وموثّق في ما يورده يذكر أحاديث مختلفة، محورها فتنة المرأة، وهذه بعض منها:

- ما تركت بعدي فتنة أضرّ على الرجال من النساء.
- إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله عزّ وجل مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء، وإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء.

- إنكن لأنتن صواحب يوسف.
- إن أخوف ما أخاف على أمتي النساء والخمر[٢٦]..

وواضح في سياق هذه الأحاديث أن المقصد هو كيفية التمكن من المرأة أكثر، إذ كيف يقدم الفقهاء، بهذه الطريقة، كل حجة وتبرير وتعليل لجعل المرأة محكومة برغبات الرجل، دون أن يفكروا في البعد النفسي، والنتائج العائلية والاجتماعية المترتبة على ما يؤكدون عليه، ودون أن يقدروا أو يتصوروا ما تعيشه المرأة في داخلها من صراعات ومكبوتات، وهي في انتظار (دورها) هذا إذا أتى في وقت تتهيأ له؟ إن الوجه الآخر لعلاقات من هذا النوع هو الذي يشكل حقيقة ما كان يعاش بسبب تغييب المرأة كجسد فيه روح، أي ما كانت المرأة تمارسه حين غياب زوجها، وهي تسلم جسدها لآخرين، وهذا لا يخفى على أحد!

فقد كان لا بد من تفادي العنف في تعدد الزوجات، إذ يؤدي ذلك إلى تفاوت قيمي في ما بين أجسادهن، وفي الوقت نفسه يخلق في ما بينهن حساسية وغيرة وأحقاداً، وفي الآن عينه يهيىء المرأة بأن تكون في وضع آخر من حيث التفكير بكيفية إشباع رغبتها الجنسية سواء في غيبة زوجها، أو في غفلة منه، ولأنها تجد نفسها في حالة نفسية تدفعها إلى ذلك، والرجل ذاته كان يفكر في طريقة من هذا النوع، أي يغتنم فرصة معينة لمواقعة امرأة معينة، عند سفر زوجها أو في غيابه، وفي الليل خصوصاً!

- لا يطرق أهله ليلاً إذا أطال الغيبة مخافة أن يخوّنهم أو يلتمس عثراتهم.
- كان النبي (ص) يكره أن يأتي الرجل أهله طروقاً.
- إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلاً[٢٧]...

الرسول كان يقدر أي قوة كامنة في الجسد جنسياً (غريزياً)، وفي الآن نفسه كان يدرك طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، كانت أقواله بمثابة قوانين رغم وطأتها على أولئك الذين اعتبروها قاسية، كما في قول أحدهم ومن باب الاحتجاج أنه حتى يأتي بالشهود الأربعة، يكون الآخر قد تفخذها. والليل منشط الرغبات وفاعل شهوي، خصوصاً في بيئة للقمر فيها حضوره المذهل في تفتح الجسد بلذاته وشهواته، وحيث يكون كثيرون بعيدين عن بيوتهم، أو عندما تكون العتمة أكثر تنشيطاً لغرائز الجسد. فالأحاديث

المذكورة لا تضن بدلالاتها بقدر ما تفيض بها، إنها تقول لنا فعلاً ما لا يقال مباشرة وفي العمق:

أيها الرجال الذين هم في غيبة توقعوا أن تكون نساؤكم، أو بعض منهن الآن في أحضان رجال آخرين، أو موطوءات، ولتفادي ما لا يحمد عقباه تجنبوا ما لا يسرّ، فلا تدخلوا بيوتكم ليلاً، وإنما عودوا نهاراً، هذه لكم وعليكم.

ثمة بقايا لطقوس الجنس المقدس، آثار للجنس الذي كان مباحاً ومباركاً في صفته الجماعية المعبدية، وهذا يلتمس في ثنايا الأحاديث والقصص والمغامرات التي كان يُستمتع بها في ليالي السمر والخلان. والإسلام لم يلغها بل هذبها قليلاً.

ومعروف ما جرى مع «المغيرة بن شعبة» النموذج الفحولي المقدام في الإسلام، ومغامراته مع النساء وشبقه العارم، وخاصة مع «أم جميل» في البصرة، عندما كان والياً عليها في خلافة «عمر بن الخطاب»، فقاضاه لاتهامه بالزنى، ولكن الشاهد الرابع وهو «زياد» وقد خالف الحقيقة، اكتفى بأنه (استبطنها فقط)، ففرح «ابن الخطاب» وأمر بجلد «أبي بكرة» وأصحابه، حتى نهاه عن الاستمرار في الجلد «علي بن أبي طالب»: (إن جلدته فارجم صاحبك)[٢٨].. وهي حادثة يعرفها كل مطّلع! طبعاً ثمة تكتم على أخبار من النوع هذا، لأنها تفصح عما يحدث ويجري في العتمة ومن قبل أولي الأمر أنفسهم هنا وهناك.

لاحقاً يمكن القيام بجردة كبرى لتلك الأعمال التي وضعت أو دوّنت وتخص الموقع الجسدي في الإسلام. وستغدو الآيات القرآنية التي تخص المرأة، ومن الأحاديث النبوية تلك التي تصف المرأة بنقصان عقلها ودينها وتتمحور حولها، مجالاً أثيراً وحقلاً خصباً لرؤى وتطلعات وتخيلات الفقهاء والمعتبرين أنفسهم القيّمين على الإسلام وصفوة الأمة، فتظهر هنا وهناك مصنّفات وكتب أدخلت في الشرع والفقه وروّج لها، تبرز المرأة في دونية ووضعية تمرد وعصيان تتطلب مراقبة لها ووصاية في كل خطوة تخطوها. والمتابع لها لا بد أن يجدها بسهولة عند (ابن قتيبة الدينوري، وابن حزم، وابن قيم الجوزية، وابن الجوزي، والغزالي... إلخ). وستغدو المرأة كموضوع رغبي وشهوي مطلوب من قبل الرجل ذات قيمة متعية عالية بدئ الاهتمام بها، حتى خارج

حدود الفقه والشرع، ولكن دون الخروج من دائرته، لقد انشغل بها اللاوعي وما وراء الشعور والعلوم التشريحية التي تعرّفنا بالجسد وكيف يمكن تنشيطه، وإثارته ليبقى في أوج فحولته. ولدينا في هذا المنحى مثالان لافتان للنظر:

١ في الحالة الأولى بناء أدبيات جنسانية عبر الجسد انطلاقاً من عالم الأحلام، والنموذج المعتبر هنا هو «ابن سيرين» في تفسيره المشهور، الذي ينسب إليه. ويبقى هذا التفسير معبراً عن البنية الذهنية لطريقة التعبير عن الجسد، في تجنيسه، حيث يتدخل في التفسير توجيهاً وتصريفاً ومقاماً وقيمة ما يخص المرأة، وما إذا كانت كبيرة أم صغيرة، مسلمة أم سواها، عربية أم لا، جارية، أم وصيفة، مثلاً.

هذه الاعتبارات التاريخية ما زالت عند أولئك الذين يتلذذون بقراءة تفسير كهذا، لأنه يتجاوب مع مكبوتاتها على صعد شتى، مازالت تفصح عن مكانتها ومتعيتها، بحيث يظل الحنين إلى الماضي، حنيناً إلى عالم الأطايب والملذات والمتع قبل كل شيء.

٢ فإن رأى جارية متزينة مسلمة سمع خبراً ساراً من حيث لا يحتسب، وإن كانت كافرة سمع خبراً ساراً مع خنا، فإن رأى جارية عابسة الوجه سمع خبراً وحشاً (غير مستحب)، فإن رأى جارية مهزولة أصابه هم وفقر، فإن رأى جارية عريانة خسر في تجارته، وافتضح فيها. فإن رأى أنه أصاب بكراً ملك صنيعة مغلّة، واتّجر تجارة رابحة.

والناهد خير مرجو ـ ومن رأى امرأة حسناء دخلت داره نال سروراً وفرحاً، والمرأة العربية الأدماء المجهولة الشابة المتزينة يطول وصف خيرها ونقلها في التأويل، والسمينة من النساء في التأويل خصب السنة، وأفضل النساء في التأويل العربيات الأدم، والمجهولة منهن خير من المعروفة... ولهن فضل على من سواها من النساء(٢٩).

طبعاً ـ حتى الآن ـ لا يُخفى البعد المعتقدي والإثني والمذهبي في تفسير «ابن سيرين»:

١ بالنسبة لمفهوم الجارية، ينظر إليها كسلعة، كمصدر للذة، ولهذا فهي تقيّم بقدر جمالها وامتلائها.

٢ إن أوصاف الجارية سوقية (سلعية)، وهي غير مأخوذ بها باستمرار، ربما كان هناك سلعنة للمرأة بطريقة أخرى اليوم، هنا وهناك.

٣ الجارية البكر لها اعتبارها، إنها مطلوبة لأنها تكون مصدر لذة أكبر ـ وهي ترادف السلعي (التجاري)، الأرض المغلّة.

٤ والأوصاف الخاصة بالجارية والناهد وبجمالها، قرينة الشبقية والإثارة، فالشهوة تترافق ضمناً هنا مع الجمال المطلوب.

٥ الانتماء له خاصية قيمية مميزة، كما في اعتبار المرأة العربية أفضل النساء، إنها عنصرية معتقدية وإثنية في آن واحد. والعنصرية المشار إليها يجب ألاّ تحمّل بالأبعاد الأيديولوجية كما هي حديثاً، إنما المقصود بها: تفضيل جنس على آخر باعتباره لصيقاً بالمذهب الذي يتم تفسير الأحلام من خلاله، فـ «ابن سيرين» عاش عصره، وتمثل ثقافته، وتجسدها في كتابته.

والوصيفة خير محدث فيه ثناء حسن وخير مرجو. ومن رأى كأنه اشترى غلاماً أصابه هم، ومن اشترى جارية أصاب خيراً، وإن رأى العبد غير البالغ كأنه قد أدرك الحلم فإنه يعتق، فإن رأى كأنه أدرك وطرح عليه رداء فإنه يتزوج امرأة حرة، وإن رأى كأنه طرح عليه رداء أسود فإنه يتزوج مولاة.

إن «ابن سيرين» يبدو مخلصاً لثقافته الدينية، لمذهبه، ولهذا لا يجد حرجاً في إصدار القيم والألقاب والأحكام على أجساد مختلفة بحسب مكانتها، كما في تمييزه بين الوصيفة والعبد، وبين الغلام الذي لا يشترى فهو ذكر، والجارية التي تشترى فهي أنثى، بين عبد متزوج من حرة، وآخر من مولاة، إنها مراتب رُوعيت تاريخياً، ولو أن «ابن سيرين» كان ابن اليوم، ماذا كان يقول في ما قاله سابقاً؟ يبقى الكاتب، كما يظهر مسكوناً بأصداء ثقافته، بأوهامها، وسحر العالم المتشكل في مرآتها، باستعاراتها أو

بلاغياتها المنطقية والنفسية والجنسوية والتعبوية، بحركية الأوامر والنواهي فيها، وفاعلية المسيطر المتمركز والمهمش المتنحي، بالصريح أبداً والموحى إليه أحياناً.

«ابن سيرين» يحيل رموز ثقافته ذات الفضاء الأمبراطوري والتي تتجاوز حدود الكوني إلى ما وراء المادي والمحسوس والمسمى، إلى ما وراء الدنيوي والبشري، يحيلها إلى حقائق تمتد عبر الزمن لتغدو خارجه، وتخترق النسبي ناحية المطلق بجهادية فارهة! حيث يخضع الإنسان بأعضائه لأحكامها ومتفرقاتها، فالجنسانية عارمة تتوغل بعيداً في الجسد لترمّز كل صغيرة وكبيرة فيه.

- فالرأس في التأويل رئيس الإنسان الذي هو تحت يده، طبعاً لأنه بارز، جلي بما يحمله، تذكيري في العموم.
- وحسن شعر الرأس شرف وعز، بالتأكيد لأنه مكشوف أو لصيق بالشعور من الداخل.
- والدماغ دالّ على العقل، فهو مركز الأفكار، مكوّنها، إنه ذكوري في هذه الحالة.
- والجبهة جاه الرجل وهيبته، طبعاً لأنها قرينة الإباء والسمو والهيبة، وهي الأقرب إلى الرجل منها إلى المرأة.
- والعين دين الرجل وبصيرته التي يبصر بها الهدى والضلالة، وهي هكذا عنده لأنها تفصح عن قوته بدورها.
- والأذن امرأة الرجل أو ابنته، وهذه الإحالة إلى الأنثى والأنوثة ليست اعتباطية، بل نابعة من الوظيفة التي تتميز بها الأذن، إنها لصيقة بالرأس بمنطقة الصدغ ومن الجهتين، كأن الرجل بأنثاه يسمع أو يفقد سمعه.
- وهذا يخص الثدي فهو امرأة الرجل وابنته، ألأن الثدي يتضمن خاصية تموילية عند الرضاع، ومن هنا جاءت أنوثته؟
- لكن القلب في العمق، لذلك يكون شجاعته وسماحته وجوده وصلاحه.. إلخ، إنه ذكري العلامة، فهو في القلب من الجسد.
- وهكذا يكون الضلع امتداد الأذن والثدي، إذ إنه يحال إلى الميثولوجيا الدينية، فمنه كان خلق حواء.
- والمتمعن في الودي يلاحظ التفسير المرافق لمكانته، فلأنه ذو علاقة بالنعظ، ولا يفيد

كثيراً، لذلك كان مالاً لا بقاء له مع ندامة، أما المني فهو مال باق زائد. إنه في جل حالاته الحُلْمية ينفتح على آفاق رحبة، على قوة وبشارة وفرح.. المال يرتبط به، لأن المني يتصرف أمنية ورغبة، وانتقالاً من حالة كمون (لمادة حياتية صامتة) إلى حالة حركة وحياة، عندما يتشكل نطفة، ويغدو جنيناً، وهذا كائناً مع الزمن.

- والمضحك اللافت للنظر هو في تفسير الغائط، فهو هنا: رزف من ظلم، وقيل هو دليل الفرج مثلاً، وله حالات طبعاً، لأنه علامة حياة ودالة بقاء، ولأنه يتضمن صفات متعارضة من ناحية التجنيس، إذ إنه يضيّع الجنسية، حيث يكون للذكر أو للأنثى أو للمخنث أو للخنثى، لأي رجل أو امرأة، لذلك تتنوع تفسيراته ومراتبه القيمية.

ويدخل التفسير والتقدير والتقييم بالترافق مع طبيعته، و«ابن سيرين» كعالم فذ يتنبه وينبه إلى ذلك (وكل ما خرج من بطون الناس والدواب من الأرواث فهو مال إلاّ أن تحليله وتحريمه بقدر ريحه وقذره وأذاه للناس، إلاّ أن يكون شيئاً غالباً كثيراً من عذرة الناس شبه الوصل، فهو همّ أو خوف من سلطان) السلطوية قائمة في المفارقات بقوة هنا!

وعلى صعيد العلاقة بين الجسد واللباس، تبرز المرأة شكلاً يكتسب معنى من خلال الرجل، حيث يتعمق البعد الميثولوجي لكينونة المرأة لوضعها وحقيقة وجودها عبر الحلم، فالدراعة والسراويل والإزار والملحفة والمطرف والجبّة خاصية أنثوية، بل تقابل المرأة. إنها بذلك تفصح عن قيمة استهلاكية، عن وضع استبدالي تحل فيه وتمضي، والرجل يبقى الأصل في هذه الحالة.

والتفسير الجنساني يمتد إلى أشياء أخرى وبصورة أكثر فظاعة ومفارقة. فنزع الصندل مفارقة خادم أو امرأة، وهذا يعني أن المرأة مثلاً هي بمثابة صندل الرجل، الصندل امتداد للباس المذكور، والصندل لا يلبس دائماً، ما بالجسم يبقى وما عليه يفنى. والنعل متعددة قيمياً بحسب تكوينها: النعل من الفضة حرة جميلة، ومن الرصاص امرأة ضعيفة، ومن النار امرأة سليطة، ومن الخشب امرأة منافقة خائنة، والنعل السوداء امرأة غنية ذات سؤدد.

نحن هنا بصدد ترتيبات معتقدية وموقفية، انطلاقاً من الأدبيات الفقهوية عن المرأة وحكاياتها الكبرى. فالرموز المذكورة تاريخها لا يشرّف في الثقافة العربية ـ الإسلامية، إنها لصيقة بالأسفل، وبالدونية، بعدم قدراتها على إنتاج السامي والمبهج كما يظهر.

والنعل المتلونة امرأة ذات تخليط، ومن جلود البقر فهي من العجم، ومن جلود الخيل فهي من العرب، ومن جلود السباع فهي من ظلمة السلاطين، والنعل الكتانية امرأة مستورة قارئة لكتاب الله فصيحة... إلخ.

إن قارئاً صينياً أو أميركياً أو إسبانياً لما تقدم سوف يضحك ملء شدقيه بسبب التفاوتات القيمية المبثوثة، فالحيوانات المذكورة، تقيّم بحسب بيئاتها، لذلك تغدو مرتّبة بحسب الاهتمام بها، إن الممنوع والمسموح هنا خاضعان لاحتمالات مكانية وزمانية.

ترى ماذا كان سيقول اليوم في النعل المطاطية والنعل الاصطناعية مثلاً؟ إن التفسير مذهبي بيئوي ولذلك يسهل تجاوزه وطيه.

على صعيد الرموز الحيوانية ثمة حيوانات كثيرة غير مرغوب فيها قيمياً تقترن بالمرأة، كما في حال البغلة، والحمارة، والحجرة، والضبع، فالبحث في تاريخ هذه الحيوانات ومكانتها يعطينا صورة يائسة عن وضعها وعن النظر الدوني إليها.

أما على مستوى الطيور، فثمة رموز تتفاوت بحسب بيئاتها، والنظرة الثقافية المحلية إليها وحالة الجنسانية التي تُجسَّد بها، فالقطاة امرأة حسناء معجبة بحسنها، والبدرج امرأة حسناء عربية وهكذا هي الحمامة، لكن الطاووس الذكر والأنثى من الأعاجم، والدجاجة امرأة رعناء حمقاء، أما السلحفاة فامرأة تتعطر وتتزين وتعرض نفسها على الرجال... ألأنها تعيش داخل صدفتها وتحملها معها؟

وإذا انتقلنا إلى رموز النكاح والمواقعة وما يتصل بهما من دلالات، فإن التفسير الموضوع هنا استمرار لما سبق، فقيمة النكاح بحسب إنتاجيته (إن جاز التعبير) إنه يفيد ومرغوب فيه من خلال فاعلية النكاح والناكح بالمقابل، والرجل هو الممثل الفعلي له، ولذلك يستقطب رموز النكاح، فالنكاح في موقعه نيل للمراد، ودلالته قيمة بمقدار جهة الناكح

والمنكوح، حتى على صعيد الرجل مع الرجل، إن علو مرتبة رجل ينكح غيره، هو الذي يسبغ على فعله قيمة إيجابية حيث ينفعه بذلك.

وحتى على صعيد اللواط يكون له مدى فعل إيجابي إذا كان أحدهم يلوط بغلام ما مثلاً، فالغلام هنا عدو، أما التخنث فوحده جماع هموم ومصائب ونكد وحزن في جملة حالاته ووضعياته، لأن التخنث في معتقد «ابن سيرين» خاصية اختلاطية، مشوهة، يضيع فيه مبدأ الذكورة والأنوثة، وفي هذه الحالة لا يكون ثمة قيمة عملية من أي جهة، الاعتماد هنا على فصاحة الانتماء، وبلاغة التجنيس. و«ابن سيرين» يتقن لعبة المفارقات، كما رأينا، وفي الآن عينه هو رجل عملي عقائدي حتى النخاع.

أما في الحالة الثانية فثمة توجيه للجسد واتجاه لمقوماته الحياتية الشبقية وغيرها عبر تناول أطعمة ومشروبات مختلفة وغيرها!

ثمة بحث تنقيبي وتجريبي يستهدف معرفة أسرار الكائنات الحية والجمادات، وهذه تفصح عن اعتبار الإنسان امتداداً للطبيعة وجزءاً منها، بل هو صورة مصغرة للكون، وهناك ما عرف فيه نسبياً، وما لم يعرف حتى الآن. إن البحاثة لم يدخروا جهداً في متابعة خاصيات ما ذكرناه، حيث أرادوا الربط في ما بينها وبين التكوين الفيزيولوجي والحيوي للإنسان، والمتمعن في دراساتهم ذات الجانب التطبيقي. ويظهر أنهم كانوا يعيشون تطوراتها وتحولاتها وما يطرأ من تغير فيها، ليصفوا كل حالة، وتمعنوا في فضائل ورذائل كل عضو، أو عنصر، وكيفية تعالقه مع جسد الإنسان. إن الطبيعة تضن بأسرارها على من لا يخضع لقانونها ويفهمها. هناك تداخلات وتشابكات وتحولات عناصر وأمزجة سلباً وإيجاباً، ردود أفعال على كل تفاعل، لذة أو ألم معين، ولدينا هنا مثالان حيّان يتطلبان التوقف عندهما، لتحليل آلية التفكير البراغماتيكية وأدبيات كل مادة من المواد التي درست عملياً: «القزويني» (٦٠٠ ـ ٦٨٢هـ) في «عجائب المخلوقات، وغرائب الموجودات» و«داود عمر الأنطاكي» (ت. ١٠٠٨هـ) في «تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب» وهما يختلفان في ما يذكرانه ويصفانه، ولكنهما يمنحاننا فكرة جلية عن طريقة عملهما وبنيته الذهنية:

جدول رقم (١)

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
أترج	نبتة موطنها بلاد الحر	تؤثر في الباه	قشرها يسكن غلمة النساء	حماضها يقوي الشهوة
سندروس	شجرة بأرض الروم	صالحة للباه	بالانتفاع من دخانها	ـ
صنوبر	نوع من الشجر	حبه يهيج الباه	كما يرى القزويني	يهيج الشهوتين
غبيرا	شجرة مشهورة بخشبها	زهرتها تهيج الشهوة	إذا شمت رائحتها المرأة هاجت بها شهوة الوقاع حتى ترمي الحيا والصيانة وراء ظهرها	تهيج شهوة الجنسين وعند النساء أشد حتى إن أهل المشرق يمنعون النساء الخروج زمن زهرها
فستق	شجرة مشهورة بثمرتها	تزيد في الباه	كما يرى القزويني	ـ
فلفل	شجرة معروفة	مفيدة للباه	الفلفل يخفف المني وينبذه وإن احتملته المرأة بعد الجماع منع الحبل	فلفل الماء يهيج الباه مع العسل
كافور	شجرة هندية	الكافور يقطع الباه	كما ذهب القزويني	الكافور يقوي شهوة النكاح
العنب	معروف	يقوي شهوة الجماع	إذا كان مقطوفاً	ـ
موز	معروف	يزيد في الباه	بحسب القزويني	ـ
مو	نوع من الشجر	نافع للباه	ـ	يدر حتى المني ويهيج بالغاً
نارجيل	هو الجوز الهندي	نافع للباه	يزيد في مادة المني وفي الباه أيضاً	يهيج الباه
نخل	معروف	نافع للباه	يزيد في المني	ـ
جرجير	من النبات	نافع للباه	بزره بالعسل يحرك الباه ويزيد في الإنعاظ	يهيج الشهوة جداً.
حرشف	نبات شوكي	نافع للباه	يزيد في قوة الباه	يفرط في الإنعاظ
حرف	هو حب الرشاد	نافع للباه	يهيج الباه	يهيج الباه مع النيمرشت
حمص	نبت معروف	نافع للباه	يزيد في الباه وينعظ بقوة إذا شرب على الريق	إذا أكل نيئاً وشرب ماؤه عليه بيسير العسل أعاد شهوة النكاح بعد اليأس

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
حزنبل	نبات متراكم الأوراق	نافع للباه	-	يهيج الباه
خس	نبات معروف	غير نافع للباه	تأكله النساء اللواتي غاب عنهن أزواجهن بالخل ليقطع عنهن شهوة الوقاع	يضعف شهوة الباه ويقطع المني
سمسم	نبات معروف	نافع للباه	مقلوّه يزيد في قوة الباه ومادة المني	-
فجل	نبت معروف	نافع للباه	بزره يهيج الباه	بزره ينعظ ويزيد في الباه
قرطم	نبت	نافع للباه	إذا أكل بتين أو عسل	-
قنبيط	هو الكرنب	غير نافع للباه ونافع كذلك	إذا احتملته المرأة بعد الجماع أفسد المني	بزره يحرك الباه
كراث	نبت شامي ونبطي	نافع للباه	يحرك الباه	يهيج الباه
أشران	نبات له ورق أحمر	نافع للباه	-	لا يعدله في تحريك شهوة الباه مفرد
سوبيه	شراب من أصل نبتي	نافع للباه		يهيج الباه
سوطيرا	مصنّع	نافع للباه		دهن الذكر منه عند الجماع يمنح لصاحبه لذة عظيمة
شقاقل	نبت نيلي	نافع للباه		يهيج الباه
عين الديك	حب صلب أحمر براق نبتي	نافع للباه		إن مضغ أو شرب بسكر هيج الباه وأفرط في الإنعاظ
فرنجمشك	شجر كثير الفروع	نافع للباه		يفتق الشهوة
قاقلي	نبت أخضر	نافع للباه		يحرك الباه بقوة
قرنفل	نبت معروف	نافع للباه		يسخن الرحم ويهيج الباه
قطن	نبت معروف	نافع للباه		يهيج الباه عن تجربة
كبر	نبت شائك كثير الفروع	نافع للباه		يفتح الشهوة ويعيدها بعد سقوطها

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
كهربا	منتوج صمغي من شجر جبلي	نافع للباه		إن أربع شعيرات منه إذا نقش عليها صورة قرد قائم الإحليل في طالع السرطان لم يفتر حامله عن الجماع
ابن عرس	حيوان معروف	نافع للباه	-	يهيج الباه إذا حشي بالكزبرة والملح
أوز	طائر مائي أرضي	نافع للباه	مخه يزيد في الباه	يهيج الباه
تمساح	حيوان مائي أصلاً	نافع للباه	-	أكله يحرك الباه
ذئب	حيوان بري معروف	نافع للباه	مرارته تزيد في قوة الباه وأكل خصيته مشوية يزيد الباه... ومن أخذها معه يأتي النساء كثيراً	إن لطخ الذكر بمرارته يفيد في المجامعة
رؤوس العصافير	مختلفة	نافعة للباه	دم العصفور يخلط بدقيق العدس ويتخذ بنادق ويطلى القضيب ولا يضع قدمه على الأرض فإنه يرى شيئاً عجيباً من فرط اللذة وكثرة الشهوة	رؤوس العصافير تهيج الباه وإن خصبت جميع الرؤوس هيجت الشهوة وولدت البخار الغليظ، والحقنة برأس الضأن وكوارعها تهيج الشهوة.
سقنقور	حيوان مستقل	نافع للباه	-	يهيج الباه ويولد المني
سلحفاة	حيوان برمائي	نافعة للباه	-	لحمها يحرك الباه
سمكة صيدا	حيوان مائي مميّز	نافعة للباه	-	في حال هيجانها يخرج من أشداقها زبد، إذا أخذ من هذا الزبد حبة في بيضة نيمرشت أو مرق الدجاج وشربت هيجت الباه بحيث تفضي بصاحبها إلى الموت من شدة الإنعاظ..

المادة	الجنس والفصل	القيمة	ملاحظات القزويني	ملاحظات الأنطاكي
عنبر	حوت مميز	نافع للباه	-	يهيج الشهوتين وإن لوزم بماء العسل أعاد الشهوة بعد اليأس..
باكزهر	حجر معدني ذو منشأ حيواني	نافع للباه	-	يهيج الباه تهييجاً عظيما
بورق	ملح ذو منشأ حجري سنجي	نافع للباه	-	يهيج الإنعاظ بطلائه على المذاكير
قضبان	حيوانية مختلفة	نافعة للباه	إن تجفيف قضيبي الأيل والكلب وسحقهما يكثران من الوقاع، أما قضيب الضبع فيجفف ويسحق ويستف منه الرجل قدر دانقين فيهيج شهوة الوقاع بحيث لا يمل من النساء ولو كن عشرين	قضيب الأيل ينعظ شرباً
حمار	حيوان أهلي معروف	نافع للباه	يؤخذ من ذنبه ثلاث طاقات حين نزاوته على الأتان ويشد على ساق الرجل ينعظ في الحال	ذكره يعظم مقابله إذا أخذ حياً وأكل في حمام مقلواً مبزّراً
سنور البر	حيوان بري معروف	للمعالجة الرحمية	يُدَخن به يخرج المني من الرحم	-
تيس	حيوان معروف	نافع للباه	بلعابه حين يُسقى يهيج الباه	-
حجر الباءة	حجر أفريقي	نافع للباه	إذا قرب من الإنسان ظهر به شهوة الوقاع	-
بيض	أصل كل حيوان	نافع للباه	-	إذا سحق قشره يهيج الباه
ترنجبين	عسل، رطب فارسي	نافع للباه	-	يحرك الشهوة بالملازمة(٣٠)

هذه الجداول التي رسمناها وأظهرنا من خلالها كيف تُوزَّع كائنات حية مختلفة وجمادات وعلاقتها بالوضع الجنسي للإنسان، بمَ تفيدنا؟

١ الاهتمام الكبير بطبائع الكائنات وصفاتها من ناحية، والتمييز بين خاصية كل كائن وما فيه من قوى مخصبة من ناحية أخرى، إن الكثير منها غير مقبولة إما لأنها مستترة في أعضائها كالكلب والضبع، أو لأن فيها ما لا يقبله الذوق ولم يتعود عليه كلعاب التيس، أو لأن هناك ما يهاب جانبه كالذئب في مرارته. وهي في مجموعها تتطلب استعداداً نفسياً وجسمياً وعقلياً وحتى تكيفاً اجتماعياً، ومعرفة متبصرة بها.

٢ ثمة خبرات واسعة في المجموع المذكور: حيواناً ونباتاً وجماداً. إنها خبرات لا تتوقف على مجرد تجارب محدودة، وإنما تعتمد على حالات معايشة ومتابعة ومراقبة للتحولات والنتائج التي تنجم عن التغيرات الطارئة على كل عنصر وفي تفاعله مع غيره.

٣ ثمة أسماء هي سماعية، لقد ورد ذكرها كما يلاحظ من خلال ما هو مدوّن هنا وهناك أو مسموع.

٤ إنها في مجموعها تكوّن كلاً مذهلاً من كائنات الطبيعة سواء في العناصر المؤلّفة، أو في الأعضاء التي جرى ويجري التركيز عليها.

٥ ولعل بعض هذه الكائنات تكتسب صفة تاريخية وبيئية، كما في حال الحوت (العنبر) مثلاً، فأهل الجنة أول ما يدخلون من زيت كبد الحوت. وهذا عائد إلى الإمكانات الهائلة من حيث القوة الإخصابية في كبد الحوت، وفي الحوت إجمالاً، وكذلك الثور[٣١].

٦ لا يوجد ممنوع في أي من هذه الكائنات المذكورة، إنها في كليتها تخدم الإنسان، إن العلم يؤمم كل شيء لصالح الإنسان هنا.

٧ الجدير بالذكر هنا هو أن الذي يقوم بالتجارب ويتحقق منها ومن فاعليتها هو الرجل، وفي خدمة آلة الذكورة منه، بينما المرأة فحتى في الحالات التي تفيدها،

فإنما تكون محدودة، ولأن الشبقية المتصورة لها ذكورياً، سمحت له بإجراء كل ما من شأنه تقوية فاعليته الجنسية، ليستطيع المساواة معها، المرأة هنا تولّف طرفاً مضاداً للرجل ومعه الطبيعة كاملة بكل كائناتها. إن ميثولوجيا الذكورة المثلومة، تلك التي تعتقد أنها مهزومة ومقهورة، وأن كل ما يُجريه لن يمكّنه منها، ثمة حقد تاريخي يتجدد ذكورياً تجاه المرأة!

٨ لقد أوجدت أمبراطورية واسعة الأرجاء تشمل شعوباً وأمماً وتضم لغات شتى، أرضية صلبة لبلورة ثقافة كشكولية، ثقافة تعتبر عصارة ما بلغة الشعوب والأمم هاتيك، وما كان لديها من إمكانات معرفية: علمية وأدبية وطبية، باللغة العربية غالباً، فدخلت في هذه النصوص المذكورة تصورات ومتخليلات ذات أبعاد ميثولوجية. ولكن الأهم من كل ذلك أن فاعلية الإيروتيكا التي ارتهنت لحضارة برزت رجولية (ذكورية) سمة ودلالة ورؤيا ومساراً، هي التي حرضت الكثيرين على ضرورة اختراق الآفاق والمجاهيل بحثاً عن (عشبة الحياة) على طريقة «جلجامش»، ولكن هنا كان البحث عن مقويات الجنس أو معمقات اللذات والمتع، حيث كان السعي المستمر في إيجاد (فياغرا) سحرية، كوسموبوليتية من عناصر مختلفة، أو تجميعية لأولئك الذين وجدوا فرصاً سانحة ليس للاعتناء بأجسادهم كرياضة روحية ـ كما يظن ـ ولكن بذكورتهم، كما يلاحظ في أدبياتهم الباقية، أما الكثير مما بقي ويدخل في باب الزهد والعفة والتقوى والخوف من الخطايا، فأعتقد أنه دوّن للتغطية على حقيقة حياتهم اليومية!

خامساً: الجسد ملبّساً بالمحرم لاحقاً:

عندما تجسد الإسلام في دولة وطيدة الأركان وتوسعت حدودها، وجلبت إلى حاضرتها الجواري والغلمان من كل الأمم والضرائب والأتاوات، وبدأت الحضارة تتجذر بلذائذها وأطايبها في النفوس، بدأت الثقافة تنحو منحى آخر، وتشكلت أدبيات عقيدية تشغل الجسد بتابوات (محرمات) مختلفة، ولكن الأنثى هي التي شكلت الجسد الأكبر الذي قيد على صعد مختلفة. إن جمهرة الأحاديث التي تخص المرأة وكيفية تركيزها عليها باعتبارها معادلة للفتنة خصوصاً ودونيتها لكثيرة جداً!

ولقد خلّف «محمد» بعد موته إرثاً كبيراً من المشاغل والهموم، كانت تركته: نساءه

اللواتي اشترط عليهن عدم الزواج من بعده من أي كان، إنه تابو يمس التفاوت القيمي، إن زوجة النبي لا يجوز أن (يواقعها) من هو أدنى مستوى منه، إلى جانب تركته. وضمناً، كانت أحاديثه المودعة في الصدور، وصور ومشاهد عن حياته وحكايا حبه لبعض زوجاته، وبشريته التي أعترف بها، حنانه وعطفه وتواضعه، وفي الآن عينه سخطه وغضبه وقلقه مما كان يجري وعلى المستقبل.

ولأن الذين من بعده كانوا مشغولين بفردياتهم أكثر وبأطايب الحياة وشهوات الجسد، فقد تمّ البدء بأكثر المهمات خطورة، وتحقيقها، وهي تدوين السنّة، ولكن تلك التي دسَّ فيها آلاف مؤلفة من الأحاديث التي يشك فيها، والمقارنة بين كتب الحديث وكتّابها ترينا ذلك، والصراعات المتمذهبة عمقت هذا الاتجاه.. والمرأة كانت الضحية الكبرى في ذلك.

فقد شرّح الجسد قيمياً، وبرزت فتاوى تحدُّ من نشاط الغريزة، ولكنها لم تقف في وجه من حاول الاستئثار بالدين لصالحه انطلاقاً من نوازع مختلفة. وشيئاً فشيئاً أظهر الإسلام الدين الخالي من المنغصات واعتبر رموزه كونيين.

وبين الفينة والأخرى، كانت دراسات تظهر تخترق المحظور، وتقارب الجسد في نصوصه الكبرى، كما دوّن عنه فيها اعتماداً على التحليل والمقارنة، ووضع ما جرى في سياقه التاريخي والاجتماعي والنفسي والبيئي والثقافي.

وباسم المحرم، وتحت طائلة العقوبة القصوى، بدأنا نشهد هنا وهناك مطاردات وملاحقات مختلفة للذين ينظّرون لما جرى ـ وكما هو ـ في حقيقته الدنيوية، ومن خلال وقائعه الموجودة في بطون الكتب المختلفة الأحجام والغايات.

لكن إرادة الحقيقة هي أكثر من كل إرادة تحيل التاريخ إلى وقائع مختزلة، فما في الجسد لا يغيّبه إرهاب كلمة معينة، وما خلفه التاريخ في عهوده المتتابعة خير دليل على ما تقدم. وبدأت دراسات هنا وهناك تتصدر واجهات المكتبات أو يشار إليها همساً، أو تباع مهربة أو في أمكنة بعيدة خارج حدودها المعينة[٣٢].

الهوامش

(١) «ابن محمد الجرجاني»، **المشيخ علي**: **كتاب التعريفات**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥)، ص ٧٦.

(٢) «اللبواني، محمد كمال»، **الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية**، (منشورات رياض الريّس، لندن، بيروت، ط ١، ١٩٩٤)، ص ٤٧.

(٣) انظر مثلاً: **الطبري في تفسيره**، (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠)، م ٢، ص ٢٣١ ـ ٢٣٧؛ و«الفخر الرازي»، في: **تفسيره**، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، ج ٦)، ص ٧٦ ـ ٧٩؛ وابن كثير: **في تفسيره**، (دار الخير، بيروت، ١٩٩٤)، م ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٣؛ وما أثرته حول ذلك في كتابي: **المتعة المحظورة**، المصدر نفسه، الفصل الرابع.

(٤) انظر مثلاً «القرطبي» **في تفسيره**، (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، م٢، ج ٤)، ص ٨٧ ـ ٨٨؛ و«ابن كثير» **في تفسيره**، المصدر نفسه، م ١، ص ٣٢٠ و٤٤٦.

(٥) الفيروزأبادي: **القاموس المحيط**، (دار الجيل، بيروت، د.ت. م ١)، ص ٣٦٧، مادة (لغر).

(٦) القرطبي: **في تفسيره**، م ١، ج ٢، ص ٣٧٧.

(٧) الفراغ المنقّط واضح كما أعتقد، إنه يتضمن شتيمة ذكورية بامتياز.

(٨) انظر **تفسيره**، م ١، ص ١٦٣.

(٩) دوغلاس، ماري: **الطهر والخطر**، ترجمة عدنان حسن (دار المدى، دمشق، ط ١، ١٩٩٥)، ص ١٩٤.

(١٠) الحديثان الأولان من **كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية**، لـ: عبد الملك بن حبيب، ص ١٨٥، والثالث من **إحياء علوم الدين**، لـ: الغزالي، م ٢، ص ٢٧.

(١١) انظر **كتاب أدب النساء**، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٢) انظر مثلاً: **صحيح البخاري**، ج ١؛ **كتاب الحيض**، ص ٨١ وما بعد)؛ **والتاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، «للشيخ منصور علي ناصف» (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٦١، ج ١، ص ١١٧ وما بعد)؛ **وكتاب أدب النساء**، المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩... إلخ.

(١٣) انظر: **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول**، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٤) انظر فهرس الكتاب المذكور، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٨، ويمكن العثور على أشباه الأبواب هذه في **معظم الكتب** الفقهية التي تخص (النكاح)، كما في **تحفة العروس ومتعة النفوس**، المصدر نفسه؛ **ونزهة المتأمل ومرشد المتأهل في الخاطب والمتزوج**، لـ «السيوطي»؛ **تحقيق المذكور**، (التونجي، بيروت، دار أمواج، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٣ ـ ٩٥)؛ **وتحفة العروس، أو الزواج الإسلامي السعيد**، لـ «محمود محمدي الاستانبولي» (مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، ط ٦، ١٩٨٥)، في أكثر من ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، والقيمة المنافحية بارزة فيه، والعنوان ذاته يشي بذلك!

(١٥) انظر **التاج الجامع للأصول**... المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٦) حول الأحاديث المذكورة، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٨، وانظر بالمقابل تعليقات وشروح الشيخ «منصور علي ناصف» في لاحقاً، بخصوص ما تقدم.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(١٩) انظر حول ذلك **الرموز في الفن، الأديان، الحياة** لـ «فيليب سيرنغ»، ترجمة: عبد الهادي عباس، (دار دمشق، دمشق، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٤٤٤ ـ ٤٥٠؛ **والسحر في التوراة والعهد القديم**، لـ «شفيق مقار» (منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٠)، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ **وموسوعة أساطير العرب عن**

الجاهلية ودلالاتها، المصدر نفسه، ج٢، ص ١٩٦؛ **ولغز عشتار**، المصدر نفسه، وخصوصاً ثالوث (اللات والعزى ومناة)، ص ٨٨.. إلخ.

(٢٠) الغزالي، في المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٣) انظر «نبيل فياض»: **أم المؤمنين تأكل أولادها**، بيروت، دون ذكر المطبعة، ط ١، ١٩٩٩، القسم الأول مثلاً، ص ١٧ ـ ٨٢.

(٢٤) ابن منظور، **لسان العرب**، م ١٢، ص ٣٤٩.

(٢٥) انظر مثلاً «خليل عبد الكريم»: **مجتمع يثرب: العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي**، (سينا للنشر، القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧)؛ انظر أمثلة من **كتاب أدب النساء**، المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

(٢٦) انظر كتابه **ذم الهوى**، صححه وضبطه: أحمد عبد السلام عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣)، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢٧) انظر **صحيح البخاري**، ج٧، ص ٥٠.

(٢٨) انظر مثلاً: **تدوين السنّة**، لـ «إبراهيم فوزي» (منشورات الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩٥)، ص ٢٢٠.

(٢٩) «ابن سيرين، محمد»: **تفسير الأحلام**، تحقيق وتعليق: يوسف علي بديوي، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت)، ط ٢، ص ١٩٩٣، ص ١١٧.

(٣٠) انظر حول **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، لـ «القزويني»، ضمن **حياة الحيوان المكبرى**، لـ «الدميري» (دار الألباب، بيروت، دمشق، د.ت. ج ٢)؛ **وتذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، لـ «داود بن عمر الأنطاكي»، (دار الفكر، دون تحديد المكان والزمان).

(٣١) انظر «ابن قيم الجوزية»: **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، (مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.)، ص ١٠٨؛ **وحياة الحيوان الكبرى**، لـ «الدميري»، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١؛ وانظر تحليلنا لذلك في كتاب **جغرافية الملذات: الجنس في الجنة**، المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٣.

(٣٢) أخص بالذكر ما تكتبه «فاطمة المرنيسي» كما في كتابها **الحريم السياسي: النبي والنساء**، وغيره من الكتب الأخرى، فرغم الحظر عليه، فقد ترجم، ويتداول بقوة؛ وانظر أيضاً الكتاب الممتع لـ «جيرالدين بروكس»: **الأنوثة الإسلامية**، ترجمة: «براعم سليمان»، (دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠)، وخصوصاً الفصول الأربعة الأولى مع المقدمة، ص ٧ ـ ١١٠. وما أثاره «نبيل فياض» في: **أم المؤمنين تأكل أولادها**، المصدر نفسه، دون نسيان حيوية التقديم للكتاب.. إلخ.

الفصل الخامس

الجسد المضمَّخ بالمحظور

كما أن مفهوم الاجتهاد نُظر إليه خصوصاً بعد القرن الهجري الرابع بعين الريبة والشك وقيّد كثيراً، كذلك تشكلت التصورات والقيم الخاصة بالأشياء والكائنات، بكل ما يمس الطبيعة وما يتجاوزها، وضمناً برز الجسد في مختلف وضعياته ومسمياته محفوظاً ومُعلّماً بمواصفات وعلامات جنسانية، وتراجعت كلمات وعبارات كثيرة إلى الوراء، حيث اعتبر مجرد التلفظ بها سخفاً ومجوناً وضعة، وصارت الأمكنة التي تسودها العتمة ويلفّها الصمت أكثر والمنزوية في الأقبية، وتلك التي تفصلها جدران سميكة صماء عن العالم الخارجي هي الملاذ الآمن والمنشود لإطلاق سراح العبارات والكلمات التي تشي بالرغبي والشهوي والمتعي، أي صار المحظور كاسمه يبحث عن عالم سراديبي، وليعيش الجسد هواماته وملذاته المحجبة! لكن الكلمات بقيت هي هي في فعلها وفاعلها والمفعول به، في ظرفها وصفتها وحركاتها وجامدها ومشتقها: تأنيثاً وتذكيراً.

في العالم السراديبي كان المحور الرئيسي ويظل هو العلاقة القائمة بين (أبي أيوب وأبي ادراس)، و(أبو أيوب) تسمية بغدادية للذكر، أما (أبو ادراس) فكناية عن فرج المرأة، وفي الحالتين ثمة مفارقة، ففي (أبي أيوب) إشارة تاريخية إلى (أيوب) نفسه وخاصته وهي الصبر، أما في (أبي ادراس) فإشارة بيولوجية إلى الدرس وهو الحيض بالنسبة للفرج. في الأول تسمية ثقافية وفي الثانية إلغاء الثقافي وإسقاطه في آن، حيث تنهض التسمية

البيولوجية لتغدو في الوقت نفسه حقيقة فرج المرأة، ولتكتسي الثقافة اللاحقة علامات جنسانية فارقة.

ولكن المغيّب الذي يشتهى في السر يظل يستنطق السلوك اليومي، والمجاز والتلميح، وهذا يعني أن التطرق إليه صراحة يفصح عن هتك لما هو اجتماعي، وسفاهة مسيئة إلى الوقار الاجتماعي، وتمرد على المحظور، وهذا يستدعي ردعاً ليبقى السر مصاناً!

أكتب هذه الكلمة وأنا أستحضر ما كتبه أحدهم في رده الأخلاقوي على مقالة نشرها «يحيى جابر» بعنوان (خجل) في مجلة «الناقد». يقول صاحب الردّ «إن لم تستح فافعل ما شئت.. لا أدري من الذي قاله. ربما يكون قولاً مأثوراً، أو مثلاً، أو استهلالاً لبيت شعري، قديم أو حديث. المهم أن من قاله، كان يدرك أنه سيكون هناك أناس لا يراعون مشاعر أحد أو أحاسيس أي كان، لأنهم تربوا تربية سوقية (أولاد شوارع) يعني. ومن لا تربّه أمه تظل تربيته ناقصة... ومن ثم، إن الذي لا يملك أي ذرة من الأخلاق والآداب، يمكنه الصراخ كيفما أراد ومتى شاء خاصة إذا كان يكتب عبر صحيفة أو مجلة، لا تنشر إلاّ للتافهين والعرضحالجية وأصحاب الخطوط المنمقة... إلخ»[1].

وقبل أن أتطرق إلى مقالة «جابر» والأبعاد الإيروتيكية لها ودلالاتها، بودي أن أتوقف ـ ولو قليلاً ـ عند هذا الرد:

١ بداية إن هذا الرد الأخلاقوي لا يتجسد في موقف رجل محدد، هو صاحبه، بقدر ما يمثله الكثيرون في طول البلاد العربية وعرضها، وهم يشمئزون من صدى كلمات في الحيّز المذكور، لأنهم يُسكِنونها أقبية الصمت والمجهول.

٢ وهو في الوقت الذي يمارس وصائيته الأخلاقية على ما هو ممكن الأخذ وما هو مرفوض ومحظور، يتجاهل حقيقة ما تتضمنه مقالة كالتي استثارته، من النواحي الجمالية، والخلفية الأدبية والترميز ومتشعباته الفنية.

٣ وهو في الوقت الذي نسف كل قيمة أدبية أو فنية، واعتبار أخلاقي يجلو مقالة «جابر» بدعوى ابتذالها وسوقيتها، (وكلمة سوقية مازالت تستعمل خطأ وكأنها

تخص عالماً لا علاقة لنا به) إذا به ينطلق من المستوى ذاته، فالصياغات الإنشائية، والجمل الوصفية والنزعة الوعظية، طبعت الرد بحيث تبقيه في مستوى أدنى من المقالة التي (سفّهها) في كليتها.

٤ وصاحب الرد (ومعه كثيرون) يبدو كأنه غير مطلع على (تاريخه) الأدبي النثري والشعري والإطار النقدي لما كتبه.

لقد كان للأعضاء الجنسية حضور جلي في المدوّنات القديمة، بل تمّ توظيف الجنسانية لتحقيق أكثر من غرض أو هدف.. فالحديث الذي ينسب إلى الرسول وهو (من تعزّى بعزاء الجاهلية فأعضوه بهن أمه ولا تكنوا)[٢] يفصح عن أكثر من معنى ودلالة. وقد ذكرنا حالات كثيرة في فصل (العرب) ومدى حضور المفردات اللصيقة بما هو جنسي في الحياة اليومية عند العرب سابقاً! والآن: ما هي لاأخلاقية مقالة «يحيى جابر»؟ وهي تدخل في حيز المتخيّل الإيروتيكي، ومكاشفة المحظور بعري تام!

إن قراءة (خجل) في صفحاتها الأربع، في المجلة، لا تخفي على أي كان مباشرة ما يثيره الكاتب، فثمة تركيز مباشر على القضيب، وإفصاح عميق عن الأهمية الكبيرة التي يوليها له: وصفاً، وفخاراً، ولذة، ومؤاساة، وألفة، وتحقيق رغبات.. إلخ، وذلك من خلال اثنتي عشرة فقرة، متساوية في طولها نسبياً.. ثمة تواصل وجداني هيامي شبقي جلي معه:

> «ـ ما أملكه... ليس طويلاً كقطار، ولا شاهقاً كعمود روماني، ليس ضخماً كقلعة أو مركبة فضاء، وللأمانة التاريخية هو متوسط الطول والعرض، وقوته لا بأس بها، مع أنه لا يرج الأركان، أو يهز بدن السماء، ولا يدك الكواكب ببعضها البعض لحظة انطلاقه، ومع ذلك كنت راضياً عنه. وكذلك اللواتي تعرفن إليه واستقبلنه. لكنه حين يتثاءب ويستيقظ من غفوته أدلّله وأغنجه وأعاتبه: «أوقعتني في هاوية أنثى لا أطيقها. لا تكرر فعلتك ارحم عمري يا رفيق».

ـ كم من مرة ورطني في علاقات كنت بغنى عنها. لست نادماً أو خائباً لأنني أشعر أحياناً أن النساء يقدنك إلى امرأة واحدة، والمرأة الواحدة تجر خلفها سرباً من النساء، أليس كذلك يا هزاز يا لزاز.

- يا عوّام، يا دخال.. كم صرخت في منتصف الليل، فكنت أربت على كتفيك، أهدهدك، أهزك.
- يا حمامة، يا هرماق، يا حمّاش.. مازلت كما عرفتك، أنيقاً، مهذباً، بربرياً، وعرياً نبيلاً.
- يا دمّاع، يا حكّاك.. كم من عمر بذرته على عذراء، وكم من راتب ضيعته على فتاة حانة.
- صديقي البكاي والأقرع. عشنا حروباً وأسفاراً وهجرات ومطاردات.
- عزيزي القرطاس والغصيص.
- آه .. يا مستحي، يا مكشف.. أحبك الآن، أحترمك، أسرّح شعرك، أشذب حديقتك لتورق وتزهر، تحق لك الحياة، والعوم في بحيرة من نون النسوة»(٣).

إن مجموعة الأخلاقيات المتداولة والقيم التي توجه المكتوب وحركية العالم المعاش من حولنا وفينا تفرض علينا التعامل مع هذا المعاش اليومي: كتابة وقولاً وسماعاً بذوقيات رعوية ووصائية محروسة، كل انحراف عنها يغدو ابتداعاً أو هرطقة!

ومن الملاحظ أن بنية المقالة بقدر ما ترشّح الإيروتيكي (ما هو قضيبي أو خاص بالقضيبي) بقدر ما تجلو المراهَن عليه، هل حقاً أن الإيروتيكية لا تعاش، ولا يفكّر فيها، أو هي غائبة في الواعية العربية؟ هل جرى تغييبها أو إقصاؤها وكأنها نسي منسي؟ لماذا هذه الحساسية تجاه كلمات تشيد بالإيروتيكي وتحتفي به؟ أهناك غيرة على (الصرح) الأخلاقي الذي يشد إليه العامة والخوف عليه من التصدع والانهيار، أم لأن البتّ في مواضيع لصيقة بالإيروتيكي تضعف فاعلية الميتافيزيقي، وتقلّل من شأن من يمنحه جاذبية (سحراً كونياً) في فضاء القدسي؟ أليس الإيروتيكي كشافاً لأكثر من سر جبهوي، هو رأسمال تقوي؟

تُرى هل الكاتب يمارس استعراضاً إيروتيكياً (فحولة باخوسية/ جلجامشية) أمام مرأى من الناس، أم أنه يحيل المكبوت والمغيّب المتأجج إلى كلمات تنساب على البياض وعبره، فيغدو المسطور وشماً يقر بحقيقة الجسد من داخله، ويجعله تدويناً لما يتجوفه؟

إن القراءة بوسعها أن تؤثم المكتوب، أن تحيل المدوّن إلى حالة تجديف وكفر وانحلالية قيم، ولكن ليس بوسعها فرض لغتها التقويلية أو التأويلية على النص. ثمة مناوشات بين النص

وكل قراءة، والأهم من كل ذلك هو كيفية التفاعل القيمي مع النص من خلال راهنه، انطلاقاً من معززاته الجمالية وسردياته الأدبية التي تتوهج شبقاً وانفتاحاً على الأعماق.

ليست «خجل» سوى مكاشفة المستور هذا الذي ينتسب إليه وتطول مدائحه ويعظم، لحظة خلوة. هناك خوف (خجل بالتحديد) من رؤية أحدهم لما يعتبره علامة رجولته (رجولته على أكثر من صعيد)، ولكنه رهين هذه الذكورة، يتفاخر بها في الصمت المشبوه!

ألا يعني في ضوء ما تقدم أن «خجل» تعرية المستور، انتهاك المزيف، كشف الوقار العملي والوظيفي، والعودة إلى الفطرية التي تكوّن الجسد غير المحتاج إلى تعريف بماضيه؟ إن الحجْب يضاعف من فعالية السر للذكوري، ولكنه يتآمر على الحقيقة هنا! فهو بقدر ما يزيح الكلمة كدال على مدلول، ويمنحها حضوراً مجازياً، فإن الكلمة تلك توحي بعنف قائم في النفس أو هوى يعمل به كثيراً.

ثمة خوف من الذكورة، أو مشهديات الإيروتيكا بمجرد التعبير عن أولياتها، وحالة طمأنينة حين يُستر عليها. كأن الأخلاقية تتجاوب عكساً مع غياب أو تنحّي الإيروتيكي، أو كأن الإيروتيكي لا يؤكد حضوره إلاّ في الصمت الملهم للشهوة، وفي أقنية تتسرب الرغبات عبرها.

مقالة «جابر» مخيفة، وقحة، سفيهة، فضائحية، ماجنة.. إلخ، لكنها ليست كذلك إلاّ لأنها تستوطن بياض الورقة وأمام النظر تكون، بحيث تحرض المخيلة على التفاعل معها، والجسد يكون في وضع مختلف، كأن الفحولة لا (تشع) إلاّ حين يكتم عليها!

هل نكون مجانبين للصواب إن قلنا إن الإيروتيكي هو الحقيقة المثلى لما عشناه وقرأناه ونمارسه من سلوكات مختلفة؟ دعك من الحشمة المظاهرية ومشهديات التقوى، عبر الأجساد الكاتمة للغة، وهي في (حجرة) الشبقية ثائرة؟ إن متابعة ما يعاش في العمق كفيلة بإثبات ذلك، وتوكيد عقدة الذكورة، وشهوة الأنا وهي في تماهيها على أكثر من صعيد مع (الفاليك: القضيب)، إذ يمكن لأي كان في العموم أن يتعرض لأي إجراء ردعي عقابي، استئصال عضوي، سوى المعبر عن رجولته، كأن وجود القضيب سابق على وجود الشخصية، وكأن الشعور بالراحة والأمان والفخر يتجلى ويتعاظم بقدر ما

يعتقد المرء هنا أن علامة ذكورته بارزة تستجيب لرغباته. أليست العنانة تمثل الخوف الأكبر الذي يحدق بأولئك الذين يخشون على حياتهم من هدر المعنى فقط لأن هناك (فتوراً) أو (ضعفاً) أو (عجز استجابة) في ذكورتهم، حتى على الصعيدين الاجتماعي والتاريخي؟ فالثقافة هنا إيروسية النزوع!

و«جابر» لم يبتكر شيئاً من عنده، لم يبدع نظرية في الغلمنة، ولكن تكمن (فضيلة) مقالته في كونه كشف عن السر الذي يهيج الباه، نزع عنه طقوسيته، خالف (عقيدة) الجماعة في الإبقاء على السر: أن تبقى دالة الرجولة والفحولة خارج المسمى والمصرّح به! وهو لم يتباهَ بعلامة ذكورته، لم يهدد (به) أحداً، لم يظهر أو لم يستعرض شبقه على الورق، لقد باح بالباخوسية في نزعتها المعتَّم عليها، وتكلم باسم كل من يخجل من العلامة المذكورة، استنطقه، جعل صمته المشبوه كلاماً صدامياً هو حقيقته التي تسم شخصيته. وبذلك فإن مقالته تشكل مقالة نادرة، استثنائية في الأدبيات العربية المعاصرة والتي تفصح عن الشبق في نسخته العربية والمتجلببة برداء ديني تقوي، وأعتقد أنها قرئت بما فيه اللاكفاية، في مخادع النوم، وفي الأمكنة التي تؤجج الشبق، وتستجوب في العمق هؤلاء الذين تمنعهم حشمتهم من الابتسام علامة الاعتراف بحقيقتهم. ولعل تجوالنا التنقيبي تاريخياً يعبر عن الجسد المضمخ بالمحظور وكيف تمّ ذلك!

أولاً: الجسد المصرّح بشبقه:

هل نغالي إذا قلنا إن تاريخ الجسد هو تاريخ تفتحه الشبقي؟ ليتابع القارئ ما دوّن فيه وعنه وكيف تحرك التاريخ، لا بد أن يلاحظ تلك الطاقة الإيروسية الهائلة التي تحرك التاريخ وتلوّن حركة المجتمعات البشرية. أوَليست الجنسانية وما فيها من مفارقات الذكورة والأنوثة، وما يخص هاتين من تحليل وتحريم هي التي تسم المدوّن في التاريخ بغض النظر عن طبيعة ما كان يكتب مباشرة، أو تلميحاً، مجازاً أو رمزاً؟ لقد تداخل الجسد مع الطبيعة واكتسب أسماء ذات أصداء كونية وطبيعية. لذلك كانت القيمة الكبرى كما يلاحظ هي في كيفية الإعلاء من شأن الجسدي وذلك بالإفصاح عن كوامنه المتعية والتلذذية. وتبدو الذكورة ميثولوجية الصياغات والأمداء والمرمى، بحيث يمتد الجسد الأنوثي طبيعة كاملة متهيئة لتقبل (إبداعات) الذكورة، خصبها، والتفاعل مع عناصرها. ومن ثم لتغدو الذكورة تلك وشماً على جبهة التاريخي في صورة القضيب.
واللغة في هذه الحالة كانت تنسل وتنبسط وتغير وتستثير الأخيلة والوجدانات وتتجذر

بأجيج نعظها في ذاكرة جماعية غالباً. كان ثمة احتفاء كرنفالي بالجسدي، حضور في التاريخ وتجاوب معه عبره، وهذا يتضح في نصوص شعرية كثيرة.

إن امرأ القيس لا يخفي شبقيته، حقيقة ما كان يعيشه، والآخرون أنفسهم ما كانوا بعيدين عن متعية ما كان يستشعره موفقاً، إن لاميته مشهورة، كما في قوله:

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة ... فقالت، لك الويلات إنك مرجلي
فقلت لها: سيري وأرخي زمامه ... ولا تبعديني من جناك المعلل
فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم مُقْبل
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحت شقها لم يُحول
هصرت بفودي رأسها فتمايلت ... عليَّ هضيم الكشح ريّا المخلخل
مهفهفة بيضاء، غير مفاضة ... ترائبها مصقولة كالسجنجل... إلخ[٤]

ثمة أعراسية باذخة في المحيط الجسدي، كان لها مرتع نفسي واجتماعي. ولأن امرأ القيس كان يتواصل مع الأنثى، وقد امتدت أمامه أيضاً خصبة ظمآنة، ومتاهة بيولوجية تتطلب ترميزاً وتعليماً. إنه بذلك يمارس حنيناً إلى الأصول تلك التي تخص الجنس في أبعاده القدسية والجماعية ولكنه يتحدث هنا بلسان فرد، يمارس شبقيته بمفردات تكتسي منمنمات جغرافية وأعرافية تخدم المتخيل الجسدي، ويبرز المحظور هنا منزوع الإقامة، غير مدرج في تصنيف القول الشعري. بالعكس، فإن الإيروسية تعتبر الميكانيزم الكوني في معمارية القصيدة، وهي ليست مجرد عنفوان اللحم والدم وخفقة الروح، وداخلها توقد الشهوة، وإنما تمنح القصيدة في مجمل أركانها (موضوعاتها) جغرافية ديمومة وأرضية مجلوة متعاً وأطايب.

ثمة انشداد إلى الداخل، صوب النسيج اللحمي وثغراته المشحونة بالشهوة، وبالسر الإلهي، إذ يتجلى تطابق وتناظر في آن بين التكوين الهندسي والفلكي الإلهي والتكوين الجسدي الذي يتأجج حياة. وامرؤ القيس يحن إلى العنفواني في التكوينين، وفي الوقت الذي تفصلنا عنه مسافة ألف وأربعمائة عام ونيف، وما في هذه المسافة من تحولات واختلافات ثقافية، إلاّ أن بناء الكلمة عنده تصطبغ بالديمومي، بالحركي الذي يحمل صفة الأنثوي، وكل إشهار بشهوة ناهضة شعور بأبدية اللذة أكثر، إذ يتحول الوصف

إلى بانوراما اشتهاء اللحمي ومخزونه المتعي، والتوصيف إلى تلذذ مرافق يعمق متعية الاتصال اللحمي.

إذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها … تميل عليه هونة غير مجبال[١*]
حلفتُ لها بالله حلفة فاجر … لناموا فما إن من حديث ولا صال[٢*]
فلما تنازعنا الحديث وأسمحتْ … هصرت بغصن ذي شماريخ ميّال
كأني لم أركب جواداً للذة … ولم أتبطنّ[٣*] كاعباً ذات خلخال

لا تلميحات في هذه الأبيات، ثمة ابتهاج وغبطة جسديان، توليد للمناخ المؤازر على إبقاء المتعة في الداخل.

لهذا ينسب إلى الرسول حديث فحواه أن امرأ القيس قائد الشعراء إلى النار وفي خبر آخر معه لواء الشعراء إلى النار[٦]، وقد يسأل المرء: لماذا هذا التشدد على (جهنمية) شاعرنا، لماذا هذه (الحملة) النبوية في حديث الرسول عليه؟

ما يعتقد هو أن قدرة الشاعر على تذكية الإيروسية في الحافظة الجماعية عربياً كانت قوية، وأن شعره في ظل ثقافة شفاهية، حيث الأداء المنبري والموسمي الطقوسي، كان يتردد على ألسنة كثيرة، ويشكل بؤرة جمالية عربوية تكتسح المحظور لاحقاً، كان غنّاء ومرغوباً فيه، ولهذا كان التشديد الرسولي، في محاولة لاستئصال صورته الشبقية مع شعره من ذاكرة من أراد جعْلها حيّزاً مغايراً ثقافياً ومعتقدياً، أي للإسلام ديناً وعقيدة، وللقرآن سجلاً لا بديل عنه ولا منافس له، كما في حال شعر امرئ القيس، وكما في موقف ابن قتيبة الدينوري المميز بتشدده الأصولي المتمذهب، وفي تقنينه للشعر، ووضع ضوابط له، بحيث يغدو اكتساباً وممارسة يوميين داخل عباءة الدين الجديد وفي خدمته، حيث يقول: ويعاب عليه تصريحه بالزنا والدبيب إلى حرم الناس، والشعراء تتوقى ذلك في الشعر وإن فعلته، قال:

سموت إليها بعدما نام أهلها … سمو حباب الماء حالاً بعد حال
فقالت سباك الله إنك فاضحي … ألست ترى السمّار والناس أحوالي
فقلت يمين الله أبرح قاعداً … ولو قطّعوا رأسي لديك وأوصالي
حلفت لها بالله حلفة فاجر … لناموا وما إن من حديث ولا صالي..[٧]

هل يمكننا القول بأن من المؤكد أن نقد «الدينوري» لامرئ القيس أخلاقوي، ويتحرك في ظل ثقافة تمارس فرزاً قيمياً بين ما هو متطابق مع أدبياتها المختلفة، وما يتنافر معها؟ إن (الدينوري) يفصح عن إسلاميته ويلغي حركية التاريخ في نقده. المحظور الملموس في نقده إضافي لاحق، وثمة تضييق على البؤرة الشعرية الشبقية لـ «امرئ القيس» هذا الذي يحتفظ في ذاكرته بحيوية القصيدة وفعاليتها، وقدرتها على توقيف الزمن في الجسد من خلال تأليب طاقاته على الجامد والآتي خارجاً. من هنا لا يشعر القارئ الضليع بسحر القصيد بالفاصل الدلالي بين المكاني والجسدي، بين الصيغة الترابية وجنون التراب حين يثمر عندما يختزن الدفق المطري أخر القطرات المائية المتلاشية بين ذراته، والصيغة البيولوجية الفاعلة للجسد وجنون الحياة وطلاقة الأبدي فيها حين يخرج من صمته المادي، ومن وقاره الممثل ويدخل في فضاء الشهوي ولذة الماورائي.

ثمة خاصية استلهامية في القول، جنون الكوني، امتياز نبوئي في سبك الكلام إيقاعياً، كما في قول «النابغة الذبياني» وهو يتفاعل مع زوجة «النعمان» المتجردة، وقد سقط نصيفها، فانفجر المكشوف فيها عن توقد المكبوت، ودهشة المتخيل، وهو يصف جمالها، وهي سمينة، مع ثديين شامخين، ضاغطين على ثوبها، وأرداف ممتلئة، وحركة مشاعر ورغبات متأججة.

صفراء كالسيراء، أكمل خلقها ... كالغصن في غلوائه المتأود
والبطن ذو عكن، لطيف طيه ... والأتب تنفجه بثدي مقعد
مخطوطة المتنين غير مفاضة ... ريا الروادف بضة المتجرد

....

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه ... فتناولته واتقتنا باليد
بمخضب رخص كأن بنانه ... عنم يكاد من اللطافة يُعقد
تجلو بقادمتي حمامة أيكة ... برداً أسِفّ لثاته بالإثمد

(*١) مجبال: غليظة الخلق.
(*٢) صالي: مصطلي بالنار.
(*٣) لم أتبطن: لم أباشر، لم ألامس[٥]..

زعـم الـهـمـام بـأن فـاهـا بـارد، عـذب مـقـبَّـلـه شـهـي المورد[٨]..

إن «النابغة» الذي يبعد عنا زمناً قرابة ألف وأربعمائة عام يرسم حياة باذخة بالشبق، حيث يتراءى الجسد حياة مشحونة بالإمكانات المتعية، إنه لا يهبط إلى مستوى المتعي الرغبي في الجسد من خلال اشتياق ولوعة مؤقتين، بقدر ما يصعد بالحياة بكل مقوماتها الإخصابية وفاعلية المأمول، وشهوة الروحي إلى سريرة الجسد المشعة، وبقدر ما يمنح الجسد حياة أبعد من المشحونة بالمادي والعابر. إنها تجليات الخلود الفردوسية، استمرار في الانتشاء دون توقف. والكلمات تعادل سحر العالم، حيوية المختزن ودفعة المنتظر والطاقي، إذ كل عبارة وصفية بمثابة نفخة متعية، ووثبة حياة لاحقة على ما قبلها في سلسلة لا تنقطع. الشاعر مخلّد بشعره، إنه يؤم الزمن من عناصره المتبدلة، ويخصص الحسي كامل مخبوئه الملهم، وهو في حالة انتظار للمتخيل والمتصور. إن تصوير المتجردة يحيلها إلى المرأة التي باسمها تفصح الأبدية عن ديمومة المبتغى، وهو استدعاء للألوهي بوصفه رمز المأمول، ليشهد المخصب في شعره. «النابغة» لا يستشعر بقدر ما يراهن على المتبدل ويسعى إلى الاحتفاظ بالثراء الروحي لما يشتهيه في محيطه!

صادق هو «النابغة» لذكورته، للامتياز الذكوري الذي يرخّص له بالتعبير عنه واستثماره في قصيده، حيث الجسد الممتلئ، واللحم المكتنز والمرتعش ذو الطيات والمربرب، يعادل على صعيد اللحظة الشهوية والاتحاد الجسدي الإثنيني، فاعلية النشوة في كليهما من جهة، وحالة الرهز التي هي موسيقا الجسد الداخلية في أوج هرمونيتها، وهو يلتحم مع غيره. إذ يعبر الوصف هنا عن تضافر الطبيعي في بروز عناصره وثغوره وانفجار الكوني: رعداً وبرقاً ومطراً مدراراً، وتحول الجسدي/ الطبيعي إلى مشهد مسكون بإمضاءات الخلق المخصبة، وقد غدا منزوع الصلابة، مستسلماً للذاته التي تغمره من داخله، ولأن العالم هنا يضاء باطناً!

والحديث عن شيطان الشعر يعمق مفهومنا تاريخياً عن حقيقة المحظور، فأن يكون الشعر من سلالة شيطانية إفصاح عن كينونته الشهوية، عن تربته الأرضية التي يرويها الشاعر وينميها بقصيده، وعن القيمة الكبرى التي كان يُعطاها وهو يحيل الآتي إلى مشهد يتنامى ويستمر متدفقاً بإيروسية فارهة، والشيطان هو ذاكرة شهوية، ولصيق بالإنسان الأرضي، ملهمه، ومزوّده بالطاقة التي تشده إلى عالم الذات، وليس كما يفهم منه

لاحقاً بأنه الضال والمضل. ثمة تداخل بين الشيطان كحقيقة وجودية: تمرداً وتجاوزاً للمألوف وعصياناً على الجماعي الذي يمنع من الإبداع، بينه وبين الإنسان الذي رغم نسابته السماوية يتجلى ربيباً شيطانياً، حاضراً بالذات، معايشاً للذاته، مشفوعاً بالمتعي، وبالمخصب بحضوره رمزاً ودلالة حتى في حال رجمه ولعنه والأعشى هو عرّاب الشهوة والمتعة ومعْلم ذاتي، في جمعه بين الخمر والمرأة، بين شهوة تصعد بالجسدي إلى مصاف الشفافية والروحي، وشهوة تجذر صاحبها في نقيضه المكمّل له في كماله المفصول عنه أي المرأة. إنها حالة الغياب، ونداء الأبدية المفتقد لديه. ثمة تركيز على وصف جسدها المميّز بالسمنة والجاذبية، على وضع إخصابي يسع الكون يعادل الوفرة في المأمول داخلاً وخارجاً:

نعم الضجيع غداة الدُّجن[*١] يصرعها ... لــلــذة المرء لا جــافٍ ولا تــفــل
هـركـولـة[*٢] فـنـق درم مـرافـقـهـا ... كأن أخمصـهـا بـالـشـوك منتعل
إذا تـقـوم يـضـوع المسـك أصـورة ... والزنبق الورد من أردانها[*٣] شمل

....

قـالـت هـريـرة لما جـئـت زائـرهـا ... ويلي عليك وويلي منك يا رجل
إلـى هـدف[*٤] فـيـه ارتـفـاع تـرى لـه ... من الحسن ظلاً فوق خلق مكمَّل
إذا انبطحت جافى[*٥] عن الأرض جنبها ... وخـوى بـهـا راب كـهـامـة جـنـبـل
إذا مـا عـلاهـا فـارس مـتـبـذل[*٦] ... فـنـعـم فـراش الـفـارس المتبـذل[٩]

ثمة احتفاء بالجسد المكتنز، بالسمنة التي تفصح عن جسم يتدفق شهوة، ويغري بمراقبته ومقاربته وملامسته. الاكتناز هنا ذو خاصية شهوية، إنه يدفع بالمرء إلى المغامرة بغية الاستمتاع. وله صيت مذهل في الذاكرة العربية ما قبل الإسلام، لا بل ووقت ظهور الإسلام وحتى الآن هنا وهناك، فالوطء والمواقعة والملامسة كلمات ذكورية تشي بعنف المعاملة، بالرغبة في فعل هو (الركوب) هو المطية. فالوطء يرتبط بتحويل الآخر إلى خاصية مكانية مريحة، وكذلك المواقعة والملامسة.

ومن ناحية أخرى فإن الأوصاف المذكورة تلغي المسافة بين الجسد المكتنز/ السمين/ الملحم، والأرض وهي هضبية خصبة، وقد تبدت ثمراً وخضرة ويناعة، ومثل هذا المشهد يسعى إلى توقيف الزمن، لأن المصور والمتخيل هنا يؤبّدان رغبة اللذة!

الأعشى حاضر في شعره، يحلّق بإيروسيته نحو فضاء من رغبات متأججة، وكأنه يقاوم فعل الزمن فيه، والمرأة ليست حالة اشتهاء إنما وضعية ارتقاء وانتشاء روحيين، كأنها فعل خمري وهو ينتشي إذ يوسع حدود مخيلته، وكأن الخمر فعل أنثوي (لنتذكر العلاقة بين الخمر والخمارة والتخمر) إذ يسعى به التوحد مع أنوثة يتحدى نقصه ويعد كل ما يحتاج إليه، ما يبثه في مدى مفتوح. اللحم هنا يقول بلاغته: سمنته، السمنة تتعدى اسمها ذاته، لتغدو من ناحية خاصية اشتقاق مستخلصة، ومن ناحية ثانية لتعبر عن فعل طقوسي أو حضور طقوسي، إنه يستحضر الذكورة المخصبة والأنوثة التي تقابل الخير العميم.

هناك انتقال بالكلمة من بؤرة حسية لأخرى، والبؤر كلها تلتقي في جسد بأوصافه المذكورة، وفيه توقيع ذكورة الشاعر، تجلي ملذاته وهي في حالة عري وجودية، مفاخرة بالموصوف، تضمين له بما لا يخاف منه أو يخشى عليه. ثمة انبثاق ناري كامن في اللحم المكتنز المغطي للجسد، يجلوه لحظة الاقتراب منه وحين ملامسته، استراتيجيا الإيروسية عارمة هنا في ذكوريتها.

على صعيد الوصف يلعب الكلام المنتقل من ذاكرة لأخرى دور الدليل السياحي، إنه يبرز معالم الجسد: نقاطه الحساسة، مناطق توتره، جموحه، هشاشته، انتفاضاته بمؤثر ما، هيجانه.. إلخ، والوصف حالة تثوير للجسد وإيحاء للعقل أن ما يقال حقيقة الجسد الوحيدة، أنه زحزحة له من وضع تشريحي تركيبي تأملي ذهني، إلى إطار جمالي به تتجلى أبعاده المختلفة، لهذا فإن الكلمة تمارس إيروسيتها (لذائذيتها) على صعيد القول والإلقاء، ما يقدمه الجسد الذكوري من تلذذ ومتع لصاحبه، فاللحم يظل مادة قابلة للتصوير، ولتعميق الشعور باللذة، والاحتيال على المحظور بصور مختلفة وهو في وضعية

(*١) الدجن: تلبد السماء بالغيوم.

(*٢) هركولة: ضخمة الردفين. فنق: مرفهة. درم: مكتنزة لحماً.

(*٣) أردانها: جمع ردن: طرف الكم، شمل: منتشر.

(*٤) هدف: كل مرتفع من بناء وغيره، والقصد هنا أردافها الضخمة البارزة.

(*٥) جافى: تباعد عن الأرض. خوى: مال وسقط. جنبل: قدح خشب غليظ.

(*٦) متبذل: يفعل ما يحلو له، والفارس هنا صاحبها.

اكتناز مشتهاة. وهذا الإجراء لم يتوقف حتى لاحقاً. لقد كانت أثريات الجسد ما قبل الإسلامي، أقوى من أن تكون متحفية، واللحم الذي يؤرشف لذائذياً لما كان: مناسبات ومواسم وأمكنة عيدية يخف ضغط المحظور فيها، بقي ينبض بوقائعه وحوادثه، بالقوى المتعية القارّة فيه، رغم الوسائل المستحدثة التي اتّبعت تجاوباً مع أدبيات الإسلام الأخلاقية الناشئة.

ومثالنا المؤثر هنا عمر بن أبي ربيعة الذي يعود تاريخ وفاته إلى عام (٩٣هـ/ ٧١٢م)، أي شهد فترة طويلة من العصر الأموي، فقد كان شعره الضاجّ بالأنثوية، المضمخ برائحة جسد المرأة أنّى ذهب وحلّ، وامتد تأثيره خارج حدود البادية، حيث زاوج في سهله الممتنع بين البداواتي والمديني، كان همه الأكبر: المرأة، وكأن الآخرين تلمسوا فيه ما افتقدوه على صعيد القول الشعري، فالمتع زادت بفضل مناقب الإسلام الكبرى (من رؤوس أموال كانت حصاد الضرائب والجبايات، ونساء متعددة الجنسيات هن مغانم حرب)، والممارسة الجنسانية وجدت لكن الاحتفاء الكلامي خفت، وبقي جزراً متحركة معبّر عنها، في أشعار معروفة وعبر أسماء مميزة كما في حال (عمر بن أبي ربيعة):

لما تعاظم أمر وجدي في الهوى ... وكلفت شوقاً بالغزال الأدعج
فسريت في ديجور ليل حندس ... متنجداً بنجاد سيف أعوج
حتى دخلت على الفتاة وأنها ... لتغط نوماً مثل نوم المبهج
فوضعت كفي عند مقطع خصرها ... فتنفست نفساً فلم تتلهج
فلزمتها فلثمتها فتفزعت ... مني، وقالت، من؟ فلم أتلجلج
قالت: وعيش أبي وحرمة أخوتي ... لأنبهن الحي إن لم تخرج
فخرجت خوف يمينها، فتبسمت ... فعلمت أن يمينها لم تحرج
فتناولت رأسي لتعلم مسّه ... بمخضب الأطراف غير مشنج
فلثمت فاها آخذاً بقرونها(*١) ... شرب النزيف(*٢) ببرد ماء الحشرج(*٣)(١٠)

الشاعر هنا هو «ابن أبي ربيعة» بالفعل، ولكن الآخرين الذين استطابوا شعره (وما أكثرهم) هم من كانوا معه في استشعاره، وهو الذي شفع له تاريخ عائلته، كونه حفيد (ذي الرمحين) لطوله، وابن المسمى بـ (العِدْل) لمساهماته المالية والخيرية، وهو من بني مخزوم، عاش في منطقة شكلت ثالوثاً جغرافياً لإبداعه (اليمن ـ مكة ـ المدينة)، ولعب غناه وجماله دوراً كبيراً في ممارسة ما كان يهواه: التغزل بالنساء، واغتراف المتع والملذات

منهن، والتفرغ لذلك حتى في أيام الحج نفسها كما في قوله:

أومت بعينيها من الهودج لولاك في ذا العام لم حجج
أنت إلى مكة أخرجتني ولو تركت الحج لم أخرج[١١]

هل يحتاج هذا البيان الشعري الشبقي إلى تعليق؟ ألا يفي بما ذهبنا إليه في اعتبار أن الشبق كان يُفصح عنه رغم الحظر عليه؟ قد لا نستطيع استقراء الكامن في واعية «المخزومي» ولن نستطيع ذلك، وربما هو نفسه ما كان بإمكانه الإفصاح عن الهاجس الأنثوي الذي كان يتملكه، لكن ثمة ما يمكننا قوله، وهو أن المرأة المخزومية تتجاوز فرديتها، إذ تغدو مفهوماً معمماً يشمل الإمكانات التي تجعل الحياة ذات معنى. فالشبقية أكثر من كونها جنسانية محض، إنها طقس تعبدي، وشعور ماورائي بديمومة الأنثوي ولاتناهي حدوده، وفي ضوء ذلك يبقى المحظور هنا مجرد تسمية عاجزة عن ضبط مفهومها من الداخل. ولا نحتاج من جديد لتكرار ما تقدم، ولكن بوسعكم ملاحظة حركية الآيات القرآنية وكيف تتمحور حول مفاهيم ثنائية وهذه تختصر إلى ذات موحدة من شقين: السمنة، النحافة. إن الشبق يحمل الموعود الأخروي، ويتضمن التيمة الملحمية والغدية في شعور الإنسان بالتفاؤل، والقوة ذات المدد اللامحدود. كان الشبقي هو نفسه حالة سمنة ولكن تتقدم منزوعة الاسم لتعمل في السر، لتفيض في صمت، وحدها النحافة كدلالة صخبية، مهددة، لا تطيق سراً، وهنا لا بد من توضيح موقف، وهو أن السمنة ذات نسابة أنثوية، لأنها هي التي تنفتح على الواعد والموعود، أما النحافة فذات خاصية ذكورية. ولكي يؤكد الذكوري سلطته، فقد جرى تحميل الأنثوي كل قيمة إفشاء السر بطرق شتى، فالنحافة تتضمن تسهيلات علاقة، وتحقيق حالة الإخصاب، وقد زحزحت الدلالة السلبية، عندما قدمت الذكورة باعتبارها خلاف صفتها، فالصراحة حقيقتها، وهي مقروءة، مرآوية ذات شفافية جاذبة، أما الأنوثة فتترافق مع العمقي، مع السمنة التي تتأهل لتخزين أسرار وبعثرتها من خلال ثغور ومعابر، والمحظور يكون بذلك ممهوراً بالسلطة الذكورية.

(*١) القرون: ذوائب الشعر.

(*٢) النزيف: الشديد العطش.

(*٣) الحشرج: النقرة في الأرض يجتمع فيها الماء.

ثانياً: الجسد المرسوم بالكلمات:

لقد جاءت العقائد (في المنطقة) لتمارس محظوراتها بغية تأبيد هيبتها وعنفها المشرعن. فثمة كلام لن يعدو مفوّهاً من قبل أي كان، وثمة حركات فقدت إمكانية الظهور بها، وثمة إشارات غدت في حيز الممنوع استعماله... إلخ.

ومورس عنف متنوع الأساليب تعبيراً عن ذكورية متعالية تؤصل لحقيقتها في التاريخ، وفي المرحلة السابقة على التدوين التاريخي، وشغل العنف هذا، النصوص العقائدية الممهورة بما هو إلهي، والمنفّذ والمطبق اعتماداً على ذكور ذوي امتيازات، وهؤلاء يؤكدون حضورهم، وبتفاوت في مكانتهم ووظائفهم في ساحة عريضة وواسعة تمتد علواً بين أجواز الفضاء، ودنواً على البسيطة: بشر أو سواهم (قوى إلهية، رسولية). وحدها المرأة تبرز في دونيتها، الاسم المجهول الذي يستعصي على الحضور، واللغة التي تظل عمائية تُعطى دلالة ومعنى في سياق الذكوري، والمحظور هنا هو سر ذكوري فاعل في الأنوثة!

فالمرأة التوراتية في صيغتها الحوائية والمسيحية بالتابوات تبرز عرضة للخطيئة، ملاحقة، محظوراتية في صيغتها البولسية في المسيحية، ولتغدو المريمية النسخة المضادة لها، وهي في بتوليتها، تتويجاً للجسد المجانب للإثم، كما رسمت لها الأدبيات الطهرانية في المسيحية لاحقاً. وتجلى الجسد الأنثوي طويلاً طويلاً مقراً ومرمى للّعنات وللآثام، من قبل كثيرين من الكنسيين (كالسامرية والزانية)، وكانت «حواء» هي النموذج الرئيس في تشكيل نصوص مرعبة كنسية تتحدث عن الجسد المدنس، والجنس كلوثة ونجس، والمرأة باعتبارها مصدر الآثام. «فقد كتب أودون، رئيس دير كلوني (القرن العاشر) يقول: إن جمال الجسد لا يتخطى حدود البشرة، ولو قدر للرجال أن يشاهدوا ما هو كائن تحت الجلد، فإن رؤية النساء كانت ستسبب لهم الغثيان. ومادمنا نتأبى عن لمس البصاق أو البزاق، ولو بطرف إصبعنا، فكيف تُرانا نُبادر إلى معانقة كيس الجلة هذا؟»[١٢].

نعم كان الجنس مصدراً للخطيئة ولتعاسة البشر، ودائماً كان البحث عن المسبب جلياً بأبعاده (أي المرأة)، ولهذا ظلت هذه تشكل طويلاً مجالاً حيوياً لبلورة عوالم مذهلة، مرعبة للإفك وللأوجاع والمخاطر، رغم اشتقاقيتها، كان ثمة ثنائية فظيعة جنسانياً، حيث حولت المرأة إلى كائن شيطاني كتب في (مستنقعيتها) المتصورة والمؤلّفة كل ما يجعلها في القاع، كما في رذائل وسيئات المرأة (المئة والاثنتين) التي كتبها راهب فرنسيسكاني

هو (الفارو بيلايو) وتحت عنوان «أوجاع الكنيسة» بناء على طلب البابا (يوحنا الثاني والعشرين)، وقد طبع منذ خمسمائة عام، وللمرء أن يتخيل قائمة الاتهامات الكبرى التي وجّهت إلى المرأة، والمحظورات التي اختصت بها، لكن التغييرات اللاحقة، ومع قيام عصر النهضة وهبوب رياح البورجوازية واشتدادها، بدأت رويداً رويداً تؤثر في المفهوم الخطيئتي عن المرأة، وفي حقيقة الجنسانية. المحظور لم يتنحّ، لقد بقي، ولكن لا مجتمع بدون محظورات أو ممنوعات جنسانية، فالجسد محرر نهائياً من التابوات لا وجود له حتى في ذهنية خارج حدود التدوين. فكرة الجسد ترافقت مع الممنوعات ككيان عقائدي وثقافي وطبيعي معاً حتى في مرحلة البغاء المقدس، فالجسد الخارج على هذا الإطار كان يعتبر مدنّساً، إنها مفارقة كما نرى هنا. ولاحقاً ظهرت نصوص حافلة بالمحظور، حيث بدأ الجسد في النصوص الأدبية يسترجع الكثير من عافيته، من حقيقته الخاصة بكوامنه، اللغة انثالت وتسامت مضمخة برائحة أجساد مختلفة، وهي مشعة بمكبوتاتها، وبرزت أسماء شكلت رموزاً للخطيئة أو للقمع المضاد، لصيقة بالجسد الذي يساوي بين داخله وخارجه، كانت رغباته فصيحة، وقحة، هذيانية، متأججة، الفعل التاريخي أثر فيها كثيراً، وحُمّى الكشف والاكتشاف عن المغيّب وظمأ الاشتياق عند الآخرين الذين تنفسوا الصعداء وهم يقرأون ما يعيشونه دون أن يجرؤوا على البوح باسمه، حتى لدن كثيرين عبروا عن قرفهم ظاهرياً من كتابات من النوع المذكور.. كل ذلك سرّع في تكاثر ما كان ممنوعاً، حتى على الصعيد القدسي، فالجسد النوراني المنزوع المادية إذا به يضج باللذات والآثام، الجنسانية انفجرت من داخله.

شكلت الإيروسية مصدراً حيوياً ومجالاً خصباً ليس للكتابة فقط، وإنما للتأمل والممارسة الفلسفية والفكرية والفنية، تغير مفهوم التاريخ! فما كان في زمن مباحاً القول فيه، ثم انقُطع فيه عن هذا الكلام لاحقاً، استعاد صوته، لم يعد التاريخ هنا تاريخياً (انتقالياً من مرحلة لأخرى دون رجعة)، حركية المجتمعات البشرية تغيّر في مساره واتجاهه، استعيد صوت أفلاطون وسقراط في حديثهما الموحد عن الجنسانية المؤشطرة عن اللواط المبجّل ذكورياً. «فوكو» أفلاطوني المسار في هذه الحالة، لكن تتالى أحفاده، وسلالته من المهللين للجسد وهو يفصح عن مكبوتاته. لقد كان المكبوت هو القاعدة بصورة ما هنا، بروميثيوس المعاصر نازع للوقار المزيّف! إن قارئ «جان جينيه» يتلمس هذه الإيروسية بوقاحة مفرطة، فثمة انتهاك لحرمة الممنوع، دخول في لذة المحظور، تأييد للمتعة المنشودة عبر الفواصل والأسلاك المانعة، ابتهال إلى اللامفكر فيه، والمخالف، ربما لأنه يجاهر بخواء

ما يراه حقيقة. إنه لا يكتفي بمجرد الكتابة الأدبية عن الممنوع ذكره، بقدر ما يدخل في مقاربة نفسية وفكرية تحيل الجسد إلى قضية كُتم عليها كثيراً، يتلمس القوة في المعبَّر عنه بوصفه كان رهين السر المهيب «يقال إنه حين ينقص طرف من جسد الإنسان، فإن الطرف الباقي ينمو بشكل أقوى. أمّلت لو أن قوة الذراع التي فقدها «ستلتانو» قد تركزت في عضوه، تخيلت لمدة طويلة عضواً صلباً مثل الهراوة، قادراً على أكثر الوقاحات خيالية، مع أن ما سمح لي به «ستلتانو» هو النظر إلى الساق اليسرى لبنطلونه الأزرق القطني حيث يرقد نائماً بفضول، وتسكن أحلامي، لولا أنه في لحظات غريبة يضع يده اليسرى عليه، ويقرص النسيج القطني بخفة بأظافره، لا أعتقد أن لحظة مرت عليه فقد فيها سكينته واطمئنانه، وخاصة معي كان هادئاً جداً، يراقبني وأنا أتشوق له بابتسامة صفيقة غير متحدية، أعرف أنه سيحبني»(١٣).

هذه الانسيابية في النص الإيروتيكي، حيث يترجم في واقع عملي، أو يفصح عنه في سلوك يمتد دون ثنايا أو طيات، إذ إن القدرة على استخدام الكلمات التي تختزن اللحظة الشهوية جلية بسيمائها المعنوية والدلالية، و«جينيه» يتعامل مع جسده كبؤر توتر ومناطق إغلاق، لا تستجيب للمؤثر الخارجي إلاّ عبر نقائض، فهو يسقط رغباته على الآخر، على مثيله، إنه لا يجد فيه حقيقته المشابهة، نسخة طبق الأصل عنه، نسخة، نعم! ولكنها مخالفة (سيمولاكرية، إن جاز التعبير)، وهو في إجرائه هذا ينبسط بجسده، ويستمتع في تغيير مسميات عناصر مكونة لجسد الآخر، لتفصح شهوة متخيَّلة عن نفسها فعلياً! إنه لأمر صعب على كثيرين في أن يعبروا بطريقة «جينيه» ويظهروا عريهم الحقيقي، هذا الذي لا يخشى لومة لائم أو توبيخ مقرّع، حيث يعيش مع جسده، مع كينونته التي ينتشي بمقوماتها الشبقية، ولا يعود الفصل هنا بين الممنوع والمسموح ذا معنى، إلاّ إذا استحضرنا الموقع الثقافي لكل سلوك، وحركية القيم في المجتمع على الصعيد الجنساني، فهو في داخله متوازن لا يعيش نهب مشاعر متفشية يخشاها الآخرون، فـ «جينيه» صاحب موقف سياسي بالمقابل، حيث عاش بين صفوف المقاومة الفلسطينية ذات يوم وكتب عنها بشكل لافت للنظر(١٤)، وهذا يستدعي الكثير من التأني قبل الإقدام على قول كلمة نابعة من قيمنا المتداولة، أو مما ألفناه عرفياً واجتماعياً، ويذكرنا هنا بـ «ميشيل فوكو» وإن كان هذا أقل صراحة منه. المثْلي شخص لا يستطيع المصادرة على حقيقة ما يعيشه باعتباره (شاذاً)، بينما هو يعبر عن عالم آخر كامن فينا يحذّر من الاقتراب منه!

وإذا كثيرون منا يتحسسون أجسامهم لاشعورياً خوفاً من المساس بها، حين تسمع أو تقرأ كلمات من النوع المذكور، وتصنع حركات ومواقف تبرز اشمئزازنا من كل ما تقدم، لنكسب ثقة الآخرين ممثلي الجنسانية بكامل بهارجها وحشمتها السائدتين، فإن «إيمانويل أوسان» الاسم المستعار للكاتبة «ماريات روليت أندريان» الآسيوية، ذات المسقط الآسيوي، والنشأة والثقافة الأوروبيتين، لا تمانع في المصارحة بما لديها من أحاسيس وانفعالات، مذ كانت صغيرة، وهي تعبّر عن علاقتها مع جسدها وجسد المختلف، أو جسد الأنثوي. إنها تحيل الأنثوي إلى موضوع كامل تنسج به وحوله حكايتها كامرأة، عريها مع الزمن مع عري سواها كثقافة ومعتقد!

«كنت في السادسة، وكانت أختي في الرابعة، وهذا الفرق في السن لم يمنعنا من الاشتراك في الذوق نفسه والرغبات ذاتها. أذكر بوضوح تام أن أكثر الرغبات التي تملكتنا آنذاك هي رؤية الأعضاء الجنسية للإناث. كنا نقضي وقتاً طويلاً كل يوم نتأمل، وفي الوقت نفسه نتفحص العضو الجنسي لكل منا، كما أعجبنا بعضو أمنا كثيراً، ولم نفوّت يوماً موعد دخولها للاستحمام، فنندفع وننحني على حافة «البانيو»، نحملق في المياه الصافية ننظر إلى عضوها وعانتها أكثر مما ننظر إلى وجهها المبتسم بمحبة لفضولنا وحماستنا»[١٥].

هذا الحفر في الذاكرة لا بد أن يكون مصدره أكثر من الاهتمام بمفارقات الأعضاء، أكثر من المخفي والمغطّى، ثمة إمضاءة للغة لا تُقرأ وهي رمز وربما قبلها أو (فوقها) أو بعدها (الاسم) ثم يكون التوقيع، إلاّ لأن فضولاً يؤكد هذا. إن (انفراجه) الذي يكشف بدوره عن تفاوتات (لحمية)، عن تضاريس غير متساوقة، عن طيات، وانحناءات.. إلخ، قد يعطي للاهتمام المذكور سحره وجاذبيته، ربما لأن ما يحيط (به) وهو يتغير (شعر العانة) أو وهو في طور دون آخر (بالنسبة إلى الجسم ذاته، في حالة حيض مثلاً أو حمل..) إن كل ذلك له فاعليته الدافعة الاستقطابية، لكن الأهم من هذا وذاك هو ما لم يُذكر، ما لم يدوّن ليبقى مقروءاً بالمتابعة، وعبر الكلمات المنسابة، حيث يفصح (ذاك) عن عالم غرائبي وعجائبي، عن لذة معرفية تخص مجهولاً لا يغدو معلوماً ولا يمسي معرَّفاً به لاحقاً، خلف تلك (البقعة) أو (ذاك العضو). ثمة ميثولوجيات تصور وتخيّل وحكايات ملهمة ومثيرة سردت وتُسرد لكل طفل (لكل أنثى صغيرة لأسباب لا تحتاج إلى ذكرها؟) عن عالم مغيّب، عن تلك البوابة اللحمية المرنة التي تقول ما لا يشفي

(قلق) السؤال: كيف ننتسب ولادة إلى ذلك المكان المجهول، ولم نتعرض للاختناق!؟ ربما جميعنا تعرضنا للحالة تلك، لكن حشمة الموقف والثقافة وأخلاقية العلاقة منعتنا من السؤال، من المتابعة، ويبدو أن ما عاشته «إيمانويل» قد نتلمسه في سلوك الصغيرات جميعهن في بيئتنا، نظراً للوضع الميتافيزيقي الذي يتجاوز المرئي وحتى المسموع كإجابة.

ولعل ما ذكرته بعد ذلك يفضي بنا إلى تشريح ثقافة بأكملها جنسانية حتى في أسسها الماورائية «فالمرأة التي ولدت الرجل تعرفه أفضل بالتأكيد مما يعرف هو نفسه، فلذلك فهي لا تخافه بدرجة خوفه منها»(١٦).

لماذا هذه المفارقة في العلاقة؟ ثمة ما يخص بنية الثقافة ذاتها، خوف الرجل من المرأة هو الذي يقف وراء جمهرة الأدبيات الذكورية التي تقلل من شأن المرأة، من حقيقتها كأنثى، من وضعها كمفهوم بيولوجي، من حالتها كمعايشة سيكولوجية، من سلوكها من الحيّز الجنسي وردود فعلها تجاه ذلك، أما خوف المرأة الأقل فيتحدد مقابل خوف الأول، لأنها تعيش في كنفه، وتبقى ممهورة بالسر، إنها قيد الإقامة، أو في وضعية استقرار خلافه، فهو رحالة على أكثر من صعيد من موقع مسؤوليته عنها. لكن هناك ما هو أبعد من كل ذلك، إذ إن الذي يبدو هو كون الرجل في أعماقه يعشق الأنوثة أكثر من عشقه للذكورة، فالميل المثلي هو في حد ذاته حالة إسقاط أو تحويل، وتبقى الأنثى ماثلة في ذهنه وفي متخيله، ويظهر في التفسير أنه أساساً كينونة أنثوية بامتياز. ولعل المؤكد لذلك هو تشديده على حقيقة انتمائها إليه، من خلال الذكورية العقائدية المتعددة الأشكال، والتي تعتبر المرأة حالة اشتقاق (إنها ضلع من أضلاعه)، كما تقول الحكاية الكبرى لتكوينه، ولتكوينها من تكوينه.

وهذا يعني أنه هو الذي (ولّدها) هو (أمها) (رحمها الميتافيزيقي)، ومن ثم لا يستطيع تحديد البدايات فهي مولّفة ومؤسطرة، وعدم التحديد هو فاعل نفسي خلافها. فهي تدرك تماماً أنها منشؤه (رحمه)، والموقع محدد (إنه أنثوي)، وهي بذلك لا تحتاج إلى تدوين تاريخي للنشأة تلك، إنها تعرف عريه وعراءه، لا تحتاج إلى ميثولوجيا لتوثيق بداية مهيبة، وهذه تضعف خاصية تكوينه!

إن كلمتها (قوة العضو الأنثوي هذه، وهي أكثر ما عرفه النوع البشري صرامة وتطرفاً،

جعلت من الذكر نصف آدمي وإنساناً تعساً، ومع ذلك رفضت النساء أن يفهمن ويعالجن هذه الآلام، واعتبرن أن العالم خلق هكذا وأن ذلك يجب أن يحترم»[١٧]، تعبر عن هذا التفاوت في المنظور بين موقعين: موقع هش ولكنه دُعم بوهم تاريخي، أو بخطاب متنفذ بمركزه كحقيقة، وموقع صلب يستشرف الآفاق أكثر ولكنه محاصر بأوهام ذكورة مريرة تنزُّ عنفاً، لتمنح كل تحكم بهذا الموقع تبريراً تاريخياً وفقهياً! ينفتح الجنس على احتمالات غير محدودة، إنه عراب الخطيئة، وهو في الآن عينه لحظة اكتشاف الفردوس، وفاعلية العري في معنى أن تتحول العين إلى جرس يدق (الجسد) كله ومن الداخل، لجعل الفردوس بداية تكوين، حيث تكشف التفاوتات عن شهوات متجاوبة، والجنس في الحالة هذه يتجاوز حدوده الطبيعية، فثمة دعوات مستمرة يحضر عبرها الرحمن والشيطان، فالاثنان يتداخلان وإلاّ لما كان هناك جسد، ولا اكتشاف للأرض ولا (عرفات)، ولا الارتقاء البشري لطريق الجنسانية الصعب والذي عرّفنا على تاريخ البشر. علينا ألا نستهين بما هو جسدي، بالمضمر فيه، والمعبَّر عنه، عن (نووية) الأنثوي المشعة، ولكن المضيئة لعوالم متداخلة. ثمة مدخل يقود نحو عوالم تأتي حين يتحول الجسد إلى فاعل شهوي والرغبة هي التي تغدو (قائدة أوركسترا) للأفكار والقيم داخل الجسد، ذلك المدخل المشتهى والمبتغى والمدشّن به تاريخ الإنسان على أكثر من صعيد هو ما عنته (آسيويتنا) المهاجرة، بخصوص موقعه المؤثر في قدرات الرجل، وذكورته هذه التي تلبستها هوامات ومتخيلات. الجسد كان باستمرار يتجاوز ما يكتب عنه، ما يسوّر به. لعبت الكلمات دوراً كبيراً في إقصائه بيولوجياً، ولكنها بقيت تستثمره ملهماً لها، فالجسد هو في حقيقة أمره مفهوم لغوي متعدد الإيحاءات هنا، والخفي هو باستمرار حالة الرغبة المنتظرة فيه وعبره، فثمة أسماء هي التي تحرك ما وراء المعلوم والملحوظ والمسمى الواقعي، كما في نصوص «ألبير مورافيا». فالجنس باخوسي الاتجاه، لكنه لحظات متابعة لحياة لا تقاوم ولا تعاش معاً إلاّ في ممارسة شهوية مشتركة. التعابير الإيروسية مخيفة، يمنع استخدامها في كل مكان، ولكنها حاضرة في السلوك اليومي، حتى المحتشم، ويبدو أنها تفصح عن وقعها، عن حقيقتها بين الحين والآخر، عبر رغبة إثنينية، و«مورافيا» يدرك سر العلاقة الجنسانية من خلالها «تنزع فاوستا سلسلة القفل، فيفتح الباب، وتبدو فاوستا على العتبة بقميص البيت، تنظر إليَّ ثم تخفض نظرها فترا«ه»، وتمد يدها من غير أن تنبس ببنت شفة، وتمسك بـ«ه»، كما يمسك المرء بزمام الحمار ليحثه على السير. ثم إنها توليني ظهرها وهي تسحبه «هو» وراءها، وتسحبني أنا معه «هو»، وعندما تدخل فاوستا إلى البيت، يلحق بها «هو» وأتبعها أنا كليهما»[١٨].

نحن بصدد مشهد جنسي محوّل لخدمة رغبات مشتركة، والأيروسية في تجليها الفرويدي طاغية هنا، حيث يرتفع «هو» الدال على القضيب، كما لا يخفى على أحد، على الحضور، إنه ليس ضميراً منفصلاً لصيقاً بمجهول، بقدر ما يجعل المعلوم عداه «هو» و«هو» الحاضر.

ثمة استبداد يلون الكتابة هنا، حيث «هو» في صياغة فرويدية، ولاكانية متجلّية، يغدو ثقافة بأكملها وقيّماً عليها بالمقابل، ربما يغدوهما بالذات. ربما كان في هذا التأصيل الإيروسي مفارقة لاعقلانية، حداثة تتجاوز حدودها، وتخرج الرواية بالذات عن حدودها الأدبية، باعتبار الموضوع يعالج ذهنياً ولكن بكلمات أدبية ومتخيّلة، ولكن قدرة «مورافيا» على إلغاء الفوارق النصية، على نبذ علامات الترقيم بين جملة أدبية وأخرى فكرية، وثالثة تاريخية.. ثمة مجتمع يشمخ بحقيقته المسطّرة هنا، «هو» صياغة استعراضية تشمل مجتمعاً قائماً بأكمله، جنونه، الإشهار به، محاولة اكتشاف للمخبوء عبر أجساد محكومة بالقمع، تقودها رغبات تعلوها، كما هي الحالة مع «ريكو» نموذج «مورافيا» في روايته هذه، والعنوان يشير بباخوسية رأسمالية، تبتلع فئات وتدوّن قيماً قاهرة وتساوم عليها. الإنساني هو محور لغة الروائي، لامحظور يحول دون استثمار أي حقل معرفي في الكتابة، إن مجتمعاً بأكمله يُتعرى أو يعرى في الكتابة المورافية، وما فيه من بؤس وقهر وألم وتوق وانسحاق، إن «هو» ترسيمة عارمة لمجتمع يضج بجنسانية مستبدة. وربما كان «هنري ميللر» في عالم ما وراء البحار نداً مورافياً صخّاباً أكثر مما ينبغي ونهاباً للمعاني القارة وراء الكلمات فضائحياً لواقعه كاشفاً بوقاحة لامتناهية عن جغرافية إيروسية بكل دلالاتها تعم المجتمع، إن عري الكلمات هو فن مباغتة ما يجري في واقع فعلي.

ولكن ما يتميز به «ميللر» هو انسحاره بالجنسي، لا باعتباره موضوعاً قائماً من أجل ذاته، ينشغل به، وإنما حقيقة لأنه يحتكر مجتمعاً بأكمله ويشغله بلا هوادة، إن السفور اللفظي، وعري الباطن، ونبذ المباشرة وتقنية المجاز سمات النص الميللري بقوة.

«وقمت بالتفاتة صغيرة وشيئاً فشيئاً تحركت بها إلى الباب وجعلتها تصفقه بمؤخرتها، أوصدته باليد الحرة ثم نقلتها إلى وسط الغرفة وباليد الحرة فككت أزرار بنطالي أخرجت أيري ووضعته في موضعه. كانت متخدرة من أثر النوم حتى كأنني كنت أعمل في آلة. وعلمت أيضاً أنها تستمتع بفكرة نياكتها وهي نصف نائمة. غير أني كلما قمت بدفعة قوية ازدادت يقظة. وكلما ازداد وعيها ازداد خوفها. وكان من الصعب إعادتها إلى

النوم من جديد دون فقدان المتعة الجيدة. ونجحت في طرحها على المقعد دون أن أقع وصارت الآن حامية كالجحيم، تهتز وتتلوى كالحنكليس. وظللت أقول لنفسي، «نياكة مصرية.. نياكة مصرية»[١٩].

ثمة جمالية عاهرة (إن جاز التعبير) في مشهد كهذا، ولكنها جمالية واقع يعاش وقد جرى تصويره بطريقة مميّزة. كأن الجنس الذي يمارس يفصح في كل مرة عن بوابة مغايرة تطل على مجتمع مختلف. الجنس ربما هنا يكون لحظة (بيغ بنغ)، حالة انفجار للمكبوت للمغيب، وهو يطرح أفكاره، ألوانه، أدواته، وهي من نتاج المجتمع. ميللر، الأكثر سفوراً في توجيه الكلمة من «مورافيا» يقدم مجتمعاً على طريقته، أميركياً في الصميم له أمزجته ووقائعه وهلوساته وطقوس عنفه. الجنس قميء هنا، ولكنه خطاب أجساد حقيقية! لنميز هنا بين الأخلاقي الذي يلزمنا بعدم ذكر كلمات توقظ فينا الشهوي الغابي، حتى لا نغدو خارج إنسانيتنا ونمسي بهائميين، والإيروسي أو الشبقي الذي يخرجنا من الكثير مما يجلونا: حشمة ووقاراً أو عصامية، لنلغ التمييز حيث الفاصل ليس سوى الغلالة الرقيقة الملتهبة التي ترينا فضائحية المشهد. ليس في هذا دعوة إلى الاحتفاء بالعري، وإنما إلى مكاشفة العري وكيف يتم. ميللر لا يحب المناورة على الكلمات، لا يراوغ المعاني، ثمة صفاقة تتقدم لغته، تسمها، ولكنها حقيقة واقع في العمق. إن الإصرار على التمسك بالكلمة، الاسم للتعريف الجنسي، والمضي بها إلى نهاية المخطط، يتضمن مغامرة احتواء المشبوه والمموّه وكشفه. العضو يسمى عضواً. لا مجاز قائماً هنا، لماذا إغواء وهل ثمة إغواء اسمي هنا؟ ربما كانت هناك علاقة، علاقة قوية بين الاسم (اسم العضو كما هو) وفاعلية ما يعنيه، ما يتضمخ به من إيماءات ومن قيمة متعية طقوسية حاضرة في القيم. هل ميللر مهووس جنسي، مغرم بالجنسانية، إيروسي الهوية؟ لنختصر: إنه ـ كما يبدو لي ـ يتجاوز الجنسي في صورته الغريزية، ربما كان هناك تحدٍّ للمعاش، ترصّد لوقائعه، هتك للمخبوء والمبهرج، وتمرد على المنفعية والذكورة في تجليها ما بعد الرأسمالي. ثمة حداثة مشهدية امرأوية تنذر بالكارثي، إن المنفعي ينحل في الشبقي، في رغبات متأججة تفصل بين جسد وآخر، وفي الآن عينه تلغي حدود الجسدي، تساوي بين الجميع حيث العري هو الواقعة المقروءة، لهذا استُنكرت كتابته، ممنوعة طويلاً في بلاده!

أن نعود إلى الجسد ونعاود الكرة تلو الكرة إمعان في التزكية بالمرغوب، أو إعلام بوضع

معين يُلتفت إليه إثرئذٍ، كأن قراءة الجسدي تحيلنا مباشرة إلى جسدنا (إلى ما يمسنا في الصميم). ولأن المؤثر الأكبر فينا يتم من خلاله. وفي ضوء هذا الاعتبار غدا الجنس لعباً بالجسد وفيه، وخطاباً يستقطب كل خطاب، ويميز بين رغبات وحالات، بين المستباح والمستراح وخصوصاً في مجتمع عصي على التعبير عن نفسه مقاوم لكل ما يكشف عنه، والكتابة تصبح في الحالة هذه ضد الصمت، والتوتر الذي يعصف بكل قيمة مجتمعية.

إن قراءة غابرييل غارسيا ماركيز تحيلنا إلى المحظور وكيف ينتهك، إلى العتمي أو الظلامي وكيف تتأجج رغبات ممنوعة تستثمر الجسد، حيث التكوين الاجتماعي والتدوين التاريخي يبرزان جسدياً، كما في حال سفاح القربى، تعبيراً عن أزمة عنف يعصف بالقيم السائدة، كما في العلاقة القائمة مثلاً بين «أوريليانو جوزيه» وعمته «أمارانتا» حيث الاشتهاء المتبادل يهدّ حائط المحرّم، والكلمة تؤرخ لهذا:

> «كان أوريليانو جوزيه لا يستطيع النوم إلاّ حين يسمع الساعة في غرفة الجلوس تدق فالس نصف الليل، ولا تعرف العانس التي بدأ جسمها يسمرّ، لحظة راحة، إلاّ إذا أحست بالمنوم الذي ربته ينزلق تحت كلتها، وما كانت لتعلم أن يوماً يأتي فيصبح فيه الدواء المسكن لوحدتها. منذئذٍ لم يكفّا عن النوم عاريين يتبادلان عناقاً لا يروى»... «واستأنفا منذ تلك الليلة المعارك الصماء الطائشة التي تمتد حتى الصباح. كانت أمارانتا تتمتم مجهدة: «أنا عمتك. كأنني أمك، لا عمراً فحسب، فلولا القليل كنت أرضعتك». كان أوريليانو يتركها في الصباح ويعود في اليوم التالي قبل الفجر فتزداد ثورته كلما لاحظ أنها لم تضع المزلاج. وما هدأت لحظة واحدة رغبته فيها. لقد كان يراها في غرف القرى المغلوبة المظلمة خاصة في الغرف الزوية، يتخيل وجودها في رائحة الدم الجامد على ضمادات الجرحى وفي الخوف المقيم من خطر الموت في أية ساعة وفي أي مكان»[٢٠].

هل «ماركيز» داعية سفاح قربى؟ لا ثم لا، ثم لا، إن قراءة روايته، رواية عزلة مجتمع عن التاريخ عن ذاته، عن حقيقة ما يجري في داخله، تكشف عن ذلك. ثمة عنف يستبد بالجميع، كأن الأزمة التي تعصف بالمجتمع الروائي هنا، في انتظار ما يزيحها، ما يجعلها مفهوماً آخر، الاثنان هنا وهما يعيشان شهواتهما التي قد تثير القارئ، تثير سخطه على علاقة كهذه، ولكنهما مسكونان بما يجعلهما ضحيتين في الصميم،

ضحيتي مائة عام من العزلة (عنوان روايته)، وهو عنوان علامة الكثرة، ينفتح على المنتظر الذي طال أمده، إن كلاً منهما ينفر من الآخر كجسد مشتهى ولكنه يبتغيه ليمسي علامة على المنتظر، وتخلصاً من وضع يضغط عليهما كليهما!

وقد يكون ميلان كونديرا شخصية أدبية خارج سياق العجائبي الماركيزي، ولكنه يظل مسكوناً بجاذبية الجنسي في كشف سوأة المتناقضات، وملاحقة المفارقات في المجتمع، وهو المسكون بإرث عنفي تملكه حتى وهو في منفاه.

ثمة بحث عن مكان آمن، رغبة للتخلص من مكان غير آمن، بحث عن الحياة التي تستحق أن تعاش بحق. إن قراءة جزء من رواية له، معنون بـ (الشاعر يستمني) تحيلنا إلى ما لا نستطيع تقبله، إلى هدر المعنى الشعري، إلى صلف الواقع. ثمة خطأ في العنوان، الشعر تخيلي، بروميثيوسي، إخصابي، عنفواني، طقس إحياء وتكاثر، لكن المفارقة المقصودة هنا، فالروائي التشيكي يقود أبطاله (شخصياته) وينقاد عبرهم ومعهم وخلفهم، إلى عالم مسكون بالعنف حيث السدومية والتخريبية تعصفان بالموجود، والملل القاتل من السائد يبثُّ العنف في الكائنات الحية «كم من مرة لم تتطرق أشعاره آنذاك إلى موضوع فرج المرأة؟ لكنه بفعل سحر الشعر الخارق (سحر عدم الخبرة) كان «جاروميل» يجعل من هذا العضو التناسلي والتسافدي غرضاً غامضاً وموضوع أحلام لُعبية»[٢١].

هل الجنس في هذه الحالة يفصح عن وضع الجسد، عن سلامته، هل يكشف عن موقعه، عن معاشه اليومي، عن وجوده وعدمه معاً؟ إن كل ذلك جائز! لهذا تمّ تغليف الجسد بأكثر من غلاف، يحجّب سميكاً لئلا يُتمرأى فيه كثيراً، أو يكشف عن قاعه، عن مكنونه الأثير. طولاً وعرضاً يأتي الجنس فيقطع الجسد، يجعل عاليه سافله، يعيّن فيه ما يستبطنه، لهذا جرى الاهتمام به، كما في رواية أخرى لـ«كونديرا» «خرج هوغو منها وحاول أن يدير لها جسدها. فأدركت أنه يريد أن تقوم له على وضعية الأربع. وفي هذه اللحظة تذكّرت أن هوغو كان يصغرها سناً وخجلت من ذلك. ولكنها قامت بجهد لتخنق في ذاتها كل المشاعر ولتطيعه بلامبالاة كلية. ثم أحست بصدمات جسده القاسية على ردفيها... إلخ»[٢٢]، رغم أن الاثنين يتشابكان، يتداخلان، يأخذ كل منهما بالآخر، لكن كليهما في شغل شاغل عن الآخر، وحده الجسد ينعصف به، ينطعج (إن جاز التعبير) في وبالآخر، يُمارس به فعل معين، في شهوة ميكانيكية، شهوة قد تتوزع في

مناطق محددة، يهتز بها الجسد، ويبقى الرئيس فيه مشغولاً بعالم يتقوض، يندكُّ عنفاً. هذه الميكانيكية في وعبر الجسد هي التي تنقل إلينا أي محظور فاقد لبراءته، لحقيقة ما نوّه إليه بشأنه، ووحده الجسد يرتقي إلى مستوى الخطاب البليغ عن المعاناة المرعبة. الجسد هنا طفلي في مكاشفاته، وفي الكشف عما يختزن داخله، إنه يُري ما لا يُرى حقيقة، لهذا طاله التحريم على صعد شتى!

وكأن هذا التحريم ذاته هو الذي أدى إلى دك معاقله، فكل ما يحجب يفصح عن مكبوت معين أساسي أو اجتماعي أو تاريخي. الجسد يُعرف بالجسد، وعبره كان هناك جدال ومناوشات ومماحكات، كما في حالة البيروني «ماريو بارغاس يوسا»، وهو يجعل من أهم عضوين في الجسد (الذكر والفرج) مدخلين لطرح أفكار ومساءلة قضايا كبرى، حيث يُعنون فقرة من رواية له بـ (ثورة البظر)، وبأسلوب مراسلاتي، فنقرأ في رسالة لرمز ذكري إلى رمز أنثوي «أفهم يا سيدتي أن البدائل النسائية التي تمثلينها قد أعلنت الحرب على الأعضاء الجنسية الذكرية وأن فلسفة حركتك تستند إلى القناعة بأن البظر متفوق معنوياً وجسدياً وثقافياً، وإيروتيكياً على القضيب وأن المبيضات أنبل طبيعة من الخصيات»[٢٣]. طبعاً لا تدور المعركة حول القضيب والفرج وبينهما، بقدر ما يكونان محوري الصراع الرمزيين، ولعل الرجوع إلى كيفية استخدام الكلمات ودلالاتها بهذا الصدد يفيدنا كثيراً كما رأينا في صفحات سابقة ـ مثل (الذكر ـ الأنثى ـ الرجل ـ المرأة.. إلخ)، لقد تراكمت المعاني وتكثفت الصور والدلالات مع الزمن وبأشكال مختلفة، وشهدنا انتقالات مستمرة من محظور لآخر، وكل زحزحة هي إبطال محظور وإشغال سواه، والقدسي هو المتقول بمثل هذه المحظورات أكثر من غيره، بل لا تعدو الحياة سوى أن تكون قدسيات متقابلة ومتضادة ومتداخلة.. إلخ. وهذا ما نشهده في نموذج «خوسيه ساراماغون» وهو يحيل مادة دينية شديدة الحساسية جداً طرفاها (يوسف ومريم) وما بينهما من حرب مواقع ورموز، وما في كل منهما من رؤى متخيلة وفقهيات وبيانات استنفارية وكفاحيات نصوص موجهة، كما في هذا المقطع الطويل نسبياً، ولكنه ينبثق إيروسية محرمة، ومتخيلاً عاصياً بامتياز، ومكاشفة للمحظور بلغة أدبية يتقنها البرتغالي الفائز بجائزة «نوبل» في عام ١٩٩٨: «دخل يوسف المنزل وكأنه في دوامة هواء وأغلق الباب خلفه، هناك وقف للحظة، منتظراً أن تعتاد عيناه على الظلال. بعث الصباح القريب وهجاً واهناً لا يكاد يضيء. استلقت مريم على ظهرها منتعظة تماماً تصغي وتحدق في الفضاء وكأنها تنتظر. وصل يوسف مختلساً وعاد ليسحب الملاءة

ببطء. أشاحت عينيها، وبدأت تشد بقوة حافة ردائها الذي سرعان ما رفعته إلى مستوى سرّتها حتى علاها يوسف ورفع رداءه إلى خصره. خلال ذلك باعدت مريم ساقيها، أو أنهما تباعدتا من ذاتيهما بينما كانت تحلم وبقيتا متباعدتين. ربما بسبب هذا الكسل المفاجىء أو مجرد هاجس المرأة المتزوجة التي تعرف واجبها. الله، الكلي الوجود، كان هناك، ولكن لأن (ه) روح نقية، كان غير قادر على رؤية كيف أن جلد يوسف قد اتصل بجلد مريم، كيف اخترق لحمه لحمها كما قضي الأمر، وربما لم يكن (هو) هناك حين انسكبت البذرة القدسية في رحم مريم العزيز، كلاهما في منتهى القداسة لكونه ينبوع الحياة وقربانها. ففي حقيقة الأمر، ثمة أشياء الرب نفسه لا يفهمها، رغم أنه خلقها. هناك في الباحة لم يكن الرب يسمع اللهاث المتألم الذي يتسرّب من شفاه يوسف وهو في الذروة ولا الأنين الرقيق الذي لم تستطع مريم كبحه، استراح يوسف على جسد مريم ليس أكثر من دقيقة وربما أقل من ذلك، أنزلت رداءها وسحبت الملاءة بيد وغطت وجهها باليد الأخرى. وقف يوسف في وسط الغرفة، رفع يديه وتطلع إلى السقف، ونطق بأكبر صلاة شكر رهيبة حفظت للرجال: أشكرك يا إلهي العظيم، يا ملك الكون، لأنك لم تجعلني امرأة. عند ذلك لا بد أن الرب كان قد غادر الباحة، ذلك لأن الجدران لم تهتز أو تنهر، ولم تنشق الأرض. كل ما كان يسمع أن مريم كانت تقول للمرة الأولى، بذلك الصمت الخاضع الذي دائماً ما يتوقعه الإنسان من النساء: شكراً لك يا إلهي، لأنك جعلتني وفقاً لمشيئتك»[٢٤]. هذا المحظور المخترق من لدن كثيرين يفصح عن الهاجس البشري، عن ذلك السؤال الذي يراود المرء عما جرى ويجري حقيقة مع المعتبر مقدساً (شخصية رجل أم امرأة) من خلال إضفاء طابع روحاني ألوهي عليها. يبقى الجسد في كل حال الحامل والمحمول للمتخيل، وهذا ما لجأ إليه «أمبرتو إيكو» الإيطالي في رائعته «اسم الوردة» ذات الدلالة، فبين الاسم والوردة ثمة ارتحال نصوص ودلالات وتوسط قيم وصراع معتقدات وتأويلات، ثمة تاريخ ينبش في ركامه أو بين ركامه بحثاً عن أجوبة تحتاج لها أسئلة وتتطلبها وهي ملحاحة حول الجسد الذي يمهر ذاته بالبركات وتقبل الاعتراف ومحو الذنوب. ثمة مفارقة ساخرة في مواجهة تاريخ كهذا، تخترق عصامية الديني المولّفة، وهي تستنطق المغيّب، المزيف حقيقة، (ولو أمكن أن يقول أحدهم يوماً (ويُصغى إليه): «أنا أضحك من تجسد المسيح..». عندئذٍ لن يكون لدينا سلاح لوضع حد لذلك التجديف، لأنه ينادي قوى المادة الجسدية الغامضة إلى التكتل، تلك التي تفرض وجودها في الضراط وفي الجشأ، وسيستأثر الضراط والجشأ بالحق، الذي هو الآن للفكر وحده، في أن ينفثا رائحتيهما حيث يريدان... إلخ)[٢٥].

صحيح أننا بصدد مفارقة هنا ليست جنسية، ولكنها تنطق من الجسد، من تقسيماته القيمية، من اعتباره مناطق نفوذ للقيم العليا والسفلي وما بينهما، ثمة تسديد صوب الجاري تقديسه من قبل من هم أنفسهم بحاجة إلى توقيف، إلى محاكمة، وتحرير الموقع من كل أثر يدل عليهم، تأميمه وهو ينطق بالقدسي. يبقى الجسد حقيقة ما نكونه وما نصبو إليه، ما يحملنا وما يفرغنا من قوى وإمكانات، ما يسكننا من أدبيات الإلهي والشيطاني وما بينهما. ويبقى المحظور مستوطناً الجسد باسم الإلهي تارة وباسم الشيطاني تارة أخرى.

ثالثاً: الجسد الموقّع عليه عربياً:

لا يسعني المجال هنا في أن أتحدث عن الجسد في الأدبيات العربية الحديثة والمعاصرة وتحديداً عن الجسد: بناه وقواه ومداخله على الصعيد الجنسي، ولعلي قادر على القول: إن الجسد حاضر بكثافة في النص الأدبي العربي، لأنه في جوهره يشكل لوحاً محفوظاً وإن جاء رمزياً لكل ما في المجتمع من تحولات وإحباطات، من آمال وطموحات وخيبات مختلفة. ولكن الذي يستحق التعليق عليه هو أنه يمكن التمييز بين نص أدبي وآخر من خلال مراحل تاريخية متتابعة، وفي الرواية خاصة. كانت مسألة الجسد تعالج كمفهوم مذوّب داخل قضية أشمل: اجتماعية وسياسية ومعتقدية، رغم أن كل ما كان يطرح أدبياً عني به الجسد في الصميم. لقد روعي في الجسد طويلاً الجانب الحظري، طرحت مواقف وصورت مشاهد بحذر وبلغة مجازية. مشاهد في الفراش، قبلة على غفلة، اضطرام مشاعر واشتهاء كل طرف للآخر، وصف الجسد من الخارج (الصدر وما فيه مثلاً)، كان ثمة إيروسية باهظة التكاليف بالمعنى السوسيولوجي في وضع كهذا، أقول: إيروسية باهظة التكاليف لأسباب منها:

١ إن إيديولوجيا الرجولة وعقدة الذكورة ظلت سارية المفعول، هي المحركة لكل معنى رئيس في النص الروائي أساساً.

٢ ولأن الإيروسية جسّدت في حقيقتها كل ما من شأنه جعل الرجل المنقذ الاجتماعي والمحور المحرّك للتاريخ في النهاية.

٣ وبقيت المرأة مصدر إلهام الرجل، ولكنها كانت باستمرار المسكونة بمركزانية الرجولة، بشبق الذكورة لغة وسلوكاً، وتداخلت على صعيد الرمز مع الأهداف

الكبرى التي ناضل من أجلها، فالرجل بقي فارس أحلام المرأة، رغم كل الصياغات التي بدت عقلانية وإنسانية، واشتراكية كذلك، وهناك كم كبير لا يحصى من هذا النوع[٢٦].

لاحقاً، وربما في الثلث الأخير من القرن العشرين تبدلت المواقع وتغيرت الرؤى الفنية، وتمّ التغلغل في محيط الجسد أكثر فأكثر. بوسعنا أن نسمي ذلك مغامرة الجيل الجديد في المجال الإبداعي، وفي الوقت نفسه مقاربة لطواطم مختلفة وتفكيك بناها وتحويلها هي ذاتها إلى مادة للكتابة، فإذا كان الجسد البؤرة الكبرى والمعبر الأكبر للتفكير والتكفير، للممكن والواقعي والمستحيل، فإنه قد غدا إثرئذٍ رافعة قوية لاستجلاء ما يتخلله من حالات خطر، ومواقع رصد سرية، وإقامات جبرية لأفكار وتصورات وهوامات.

بُدئ باستثمار الجسد في أسمائه الكبرى التي تميزه على الصعيد الجنساني، وشكلت أقنية مختلفة لنشر وتوزيع وقراءة ما يكتب في هذا السياق، لقد توسعت آفاق للكتابة وتعمقت، وبرز عالم مختلف في ظل تحديات مختلفة في زمن الكومبيوتر والإنترنت وقنوات التلفزة الكثيرة والعولمة وامتداداتها. برزت كتابة من نوع آخر، لا تأبه لحياء الجسد المزيف، بقدر ما تكشف عن زيفه وترّهاته وما يراهن عليه في ظله. الجنسانية بكل رموزها ودلالاتها المجتمعية تجذرت في عمق المكتوب.

إن نصوصاً كثيرة تشمخ بوقاحتها، إن جاز التعبير، تعرّي الجسد أكثر، وتنطلق منه، وهي تسبر قاعه، تندغم بكل ما يحركه من الداخل. ثمة تسميات (تخدش) الحياء، عبارات تصدم الذوق العام، مشاهد ليس بوسع كثيرين الإفصاح صراحة عما يعيشونه من مشاعر تجاهها، مشاهد يحتدم فيها الجنسي، ويترجم الجسد في إطاره، الأسماء تكتب، وتتكرر، ثمة عالم سفلي يُستثمر أدبياً رغم الحظر المستبد. إن الفرج والقضيب والاست والضراط والشهوة المنطلقة جنسانياً نحو موضوعات مختلفة جسدية، عبارة عن مفردات/ مفاتيح أبواب تستوعب كبريات القضايا وأكثرها خطورة وحساسية في المجتمع!

«الطاهر بنجلّون» يسعى إلى تقديم أكثر من صورة جسدية، أعني بها: مجتمعية عما يجري، حيث ينقلب المشهد الموصوف جسدياً إلى أثر عيني، إلى تاريخ مدوّن، ليس هو تاريخ مدينة فقط، بل تاريخ حقبة، مرحلة وربما أكثر من ذلك ينبع من الداخل

وبوضوح: «كانت رؤية فرج امرأة هوس طفولتنا.. ليس أي فرج، بريئاً أمرد، بل فرج امرأة عاش وعاني وتعب.. فرجاً تتردد صورته في أحلامنا وجساراتنا الأولى، ولا نجرؤ على تسميته إلاّ في زقاق مقفر.. فرجاً كنا نرسمه في راحة اليد، وبه نتشاتم، فرجاً بصنعه وإعادة اكتشافه يحلم الإنسان، طرقات حارتنا تعرفه جيداً، والجدران ألفته. أما السماء، فقد حبته بقعة في فضائها. على صورة هذا الفرج نقذف كلماتنا. نداعب الرائحة الدبقة المتخيلة، على الألم نتمرن، ووسط أيادٍ دافئة نباشر تعميد الدم»[٢٧].

يذهب ضمير المتكلم الجمعي إلى أقصى المشاعر والانفعالات، إلى قاع للرغبات، يلامس حدود المحظور اللفظي، يحيله إلى كلمات، وهذه إلى مشاهد تترى، وهذه بدورها إلى حقائق (مضيافة) دسمة بما فيها من حدثيات فعلية، من وقائع مريرة، حيث لا تعود الأجساد وهي تتحول من حال لأخرى وهي تتلوى وتتبدد معالمها إذ تكون في لحظات غيبوبة، وفي المسافة الفاصلة بين المحرم ذكره، والمحتدم ذكره، والمعاش بذكره، لا تعود مجرد كتل لحمية، بل تاريخاً يهجس ببلاغة اليومي والمغيب والمكبوت. الفرج هو أكثر من مدخل جسدي، من إعلان عن جسد ممنوع التسمية، معيوش بعنف داخلي، وبألف (حذار من...) ينقلب الأنثوي إلى أكثر من طرف معادلة جنسانية، يغدو وثيقة من لحم ودم وما بينهما عن مكبوتات تطال الممنوع ذكره، ويمسي تاريخاً يقرأ بعمق.

وهذا ما يلجأ إليه «سليم بركات» وهو يستعيد أيام صباه، وتلصصه مع غيره من أنداده على ما يجري في ما يخص شهوات الجسد وهي حقائق الجسد، حقائق واقع المجتمع، تاريخ. إن الجنس يمثل هنا حالة اعتراف عظمى عن تاريخ مديد «كان أديبو جالساً في حضن «خاتمة» كطفل. كانت تدلله، تضع يدها في شعره أول الأمر: «يا ديكي» ثم ترفع يده من حضنه وتضعها على صدرها: «أيعجبك البطيخ؟». وأديبو يزداد احمراراً في كل حركة، وحين مدت يدها إلى أزرار بنطاله ضم فخذيه في حركة خفية حييّة. فهمست: «لا تخف يا ديكي، لن أفتحك»، وأردفت: «فأرك كبير أديبو. أوه دعني أراه يا ديكي»، وأخرجت عضوه المتدلي، وبدأت تدلكه في تأن: «أوه، أوه، ستذوق الحلاوة يا ديكي، إجلس إلى جانبي».. ونهض أديبو ليجلس قربها. فتحت أزرار بنطاله كلها، وسحبت البنطال حتى عرت فخذيه، وكذلك فعلت بسرواله الداخلي.. إلخ»[٢٨].

«بركات» ينقل إلينا مشهداً من المشاهد التي عاشها مع غيره، وهو في أوج تفتحه

الشبقي، وهو مشهد ليس بريئاً في كل حال، ثمة ما ينطق فيه، أكثر من اللحظة الجنسية، أكثر من الشبق الصبيوي، و(الفجور) الأنثوي، إنه المغيّب الشبقي في مدينة هي القامشلي ذات تاريخ، ذات يوم. إنه مشهد يفصح عن جوانبه، و«بركات» لا يسرد تفاصيله ببراءة طفل، إن التفاصيل في نقل مشهد كهذا هي ذاتها مشاركة في الممارسة الجنسية على صعيد المتخيل، إيحاء إلى المختزن الشبقي، الجنسي، علاّم المشتهى والممنوع.

«سالم حميش» يمزج بين الجنسي والسياسي، يوحدهما معاً، اللوحة متكاملة، يغدو الجنس حقيقة سلطة، السلطة ذاتها هي فعل جنسي، بما فيه من بذل حركات معينة، وامتلاك وعلاقات غير متكافئة واستهلاك قدرات، وحالة سلب لحظة العنف.

إن تحدي تلك المرأة المطاردة وهي في زي رجل مع آخرين، حين أمسك بها «مسعود» العبد المدلل والفحل لـ «الحاكم بأمر الله» لمسعود. تأريخ مرير عما كان يجري حينذاك «امرأة أنا بزي الرجل، أبيع الجبن والحلوى في النهار، وامرأة أنا بأنوثتي. أسترزق في الليل، فماذا دهاك يا ناكح الرجال؟ هذا استي فتغلب على ضيقه إن قدرت، أو هذا فرجي فطأه لتخرج منه بالزهري العضال. أراك بجثتك الفظيعة ترتعش أمامي أنا الخردلة والريشة في الريح العجاجة، فأخبر عني وعن طيشي وعصياني سيدك الحاكم، وإلاّ أخبرته أنا عن عجزك»(٢٩).

في دولة «الحاكم» المستبد تختلط الذكورة بالأنوثة، يضيع الفاصل. «مسعود» العبد الفحل هو صورة حاكمية غرائزية، المرأة ضياع معالم الجنسانية وتشوهها، ساحة متجلية لكل ما يجلو تاريخاً من عنف وقمع واغتصاب ونهب وهدر معنى، إعلام عن انهيار وشيك لدولة.

وهذا ما يحسن (قيادته) كصياغة فنية وكسرد روائي صدامي «جنان جاسم حلاوي» العراقي، فشخصياته مقهورة حتى النخاع، ومصدومة حتى المستحيل، ولذلك يغدو عالم الانفلات الجسدي بياناً عميق المغزى عن مجتمع يمارس فيه النخر فعله من كل جهة.

من عاشق اللواطة «محمود الطباق»، وهو (يفعلها) مع صبي لحظة ازدحام الجمهور وهو يدخل صالة سينما (حيث المشهد جلي بدلالاته)، إلى «غصون» المنتهكة بجسدها والمؤمنة، إلى (الطالب) المسكون باللعنات وبالشهوات الهائمة في جسده.. إلخ.

الأسماء تكتب دون ردع، ثمة واقع يتطلب ذلك «ثوبها الأرجواني اللماع، ينحشر بين فخذيها، يمص شفتها السفلى، أصابعه تداعب كسّها، تملّس بظرها، تفركه، تزيح الثوب، يده تداعب بطنها، تنطوي، إلى ردفيها، تخلع ثوبها، تنام على ظهرها، تباعد ساقيها، تفرجهما، تغمض عينيها، كانت هناك سماء بعيدة وألوان غريبة تتوامض نقطاً حمراء، ودوائر تهيجها المداعبة..»(٣٠) ثمة سفاهة في الوصف، سينمائية شهوية بهيمية، ولكنه الواقع الذي يلغي حدود الانضباط العقلي، يفجر المكبوت بقسوة.

«نجوى بركات» أقل هدوءاً في تعابيرها، لكنها تمعن في ذكر الأسماء، وتتنقل بحيوية بين المشاهد الجسدية «تجلو سلام وتمعن مؤخرتها في الكلام، فيعرق لقمان وينتصب «الزميل» كي يرد على مؤخرة سلام.. ما بك تهتاج وتنتصب من دون استئذان؟ أمعن النظر يا «زميل» ولا تخطئ، فهذه التي تراها في هذا المطبخ! ليست سوى سلام! لا بأس! تضع رأسها في كيس نايلون من النوع السميك، فتخفي ملامحها ويُخيّل إليك أنها امرأة أخرى سواها؟ أهذا هو عرفانك بالجميل وتعبيرك عن الامتنان؟ حسناً يا «زميل» وماذا بعد؟ تحشرها في المجلى، ترفع الثوب، وتمزق السروال كي...»(٣١).

هل استطاعت «بركات» أن تقول ما يتجاوز الجنسي؟ هناك الكثير! ثمة أخلاقية إيروسية تشمل الرجولة هنا، الرجل = فحولته، هذه صورة ماضية ما زالت تحيانا، نحياها كرجال، ثمة أنثوية مترجمة ذكورياً وسلول جنسي يقوم على مرتكزات قيمية تفرز عنفاً، حاضر هو الجسد فيها كشهوات، كقهر، كرغبات مقموعة، مجيّرة. ثمة مجتمع شائه في واقعه بجلاء.

أين هو المحظور في كل ما تقدم؟ لا محظور في مجتمع يرشح العنف، الموت بطرق شتى، العنف بصور مختلفة. هل بقي للممنوع قيمة معتبرة؟ لا! إنها الطقوسية السلطوية بمعنى عام، تلك التي تدعو إلى الورع، وتعيش الشبق واقعاً هنا وهناك.

ولكن القارئ عندما ينتقل إلى عالم «محمد شكري» الروائي، فإن الوضع يختلف عن كل ما هو مقروء سابقاً، لقد أراد «شكري» أن يفتح الجسد على أغواره، أن يفجر فيه سره وصمته، أن يستطلع حرزه الحريز (آدميته المعقلنة) أن يدشن فيه بهائميته أو غرائزيته، وهو في إجرائه، لا يعلن (بكل ما في كلمة إعلان من تسويق أفكار مسلعنة) عن حالة

للوقوف عنده تخصه، إنما يشهّر بتلك العصامية المقنعة وأخلاقوية التقية الكامنة داخل (غابة) من الغرائز التي (تفعل) فعلها في الجسد.

ربما كان في كتاباته انتقام مقصود مما يدعيه الكبار (أولو الأمر) من طهرانية وعفة وورع باذخ عندما يتحدثون عن سيرة حياتهم، أو يظهرون نفورهم من كل كلمة لها علاقة بالجنسي دون رياء وحجاب لفظي. ربما مارس في ذلك تصفية حسابات (إن جاز التعبير) مع أولئك الذين يعتبرون أنفسهم في كامل لياقتهم وكبريائهم وتقاوتهم النفسية، ولهم طفولة لا يعكر صفوها شيء. ربما أراد فضح زيف من يتجاهل صراخ طفولته المثلومة والمهدورة في العمق.

ثمة احتمالات لا تحصى، ولكنها في مجموعها تدور في خانة الشبقي الذي يؤثر في الجسد، يمارس في تكوينه وخاصة في سنيّه الأولى. طفولتنا عالم توترنا، حقل لغمي لا يُتجاهل أمره، جحيمنا وفردوسنا، ملاكنا وشيطاننا المتكاملان. «شكري» يشكل الصوت الأكثر نقاء ووضوحاً وجذرية ومكاشفة في الرواية العربية المعاصرة، وهو يولي المغيّب الغريزي الأهمية اللائقة. ثمة بصمات متتالية تخصه في ما كتبه، رغم الموقف السلبي من كتاباته، التأفف والاشمئزاز والقرف مكيجة كريهة تلغي ما وراء الوجه الداخلي من عفونة وتشوهات.. نحن «محمد شكري»! هل في هذا مبالغة؟

نحن «ه» بقدر ما يخاطب فينا الألمي والمنكوب والجاري والمعاش في الأزقة المظلمة وحالات النشوة الغامضة، وللذين عاشوا طفولة سعيدة (محروسة) ثمة مسار آخر لغرائزهم سلكوه. غرائزنا تنطقنا بداية، وترافقنا لاحقاً! ما يعيشه الطفل، ما يقوله، ما يتصرف به وفيه: حركة وسلوكاً مندمجاً مع نفسه، يحوّر فينا لاحقاً. ثمة مخادع سرية، أقبية، مجالس أنس ذات خصوصية معلومة، غرائز تنفتح على ألوان جديدة، ثم تنغلق لاحقاً.

صفحات وصفحات تتالى تتحدث عن المحظور المأثور في الجسد: جسده، جسدك، جسدي، جسدها.. بدرجات متفاوتة، يفصح المحظور عن المقرور المعزز والمستقر في الأعماق. هي (وصفات) تذكر لأنها وثائق، أركيولوجيا حياة! تلكم هي سيرة ذاتية وقحة، هادرة، يوميات قذرة، لكنها تعيد القذارة إلى المجتمع، القاذوراتي قيمياً بامتياز:

«أثناء نقاهتي تعلمت كيف أصطاد الطيور في البستان، صنعت أرجوحة بحبل قوي ربطته إلى فرع شجرة التين، التأرجح يلذذني. قضيبي الصغير ينتصب عندما أتأرجح. تعلمت السباحة في الصهريج الذي تسقى بمائه الغرسة. أستيقظ باكراً لأسرق الفواكه من الأشجار. الدجاج وبيضة الحمام. كل مفارخ الغرسة أعرفها. أبيع المحصول لأصحاب دكاكين الحي. رغبتي الجنسية تتهيج كل يوم. الدجاجة، العنزة، الكلبة، العجلة، تلك كانت إناثي، الكلبة أخرق لها الغربال المثقوب في رأسها، أربط العجلة، ثم من يخاف العنزة والدجاجة؟» (ص ٣٣).

المشاهد الجنسية، ساحة المحظور تتسع، تزداد، وهي في حقيقتها معاشة، لكن اللغة المحروسة والمطاردة هي التي تتكتم عليها، كما في وصف جسم (آسية): «زغب أسفل سرتها أسود نحيف وجميل.. يؤلمني انتصابي.. تنحني.. على كتفيها ينسدل سالفها إلى الأمام. تعرت من الوراء.. ينفتح لحمها الأبيض من الوراء عن ظلمتها المخيفة.. يتعسل فمي.. يتدغدغ.. يؤلمني جسمي بلذة...» (ص ٣٤). وهذا يطال الطفلة: «حرجت أن أراها ولا تراني.. لماذا شيئها الوردي لا زغب له؟... قضيبي يدغدغني كل يوم...» (ص ٣٥). وفي ممارسة اللواط مع طفل مثله (ص ٦٦)، «وحين أخذه رجل مجهول صاحب سيارة، وأراد الاستمناء في فمه (أي الرجل الأجنبي) وهو يلحسه» (ص ١٠٦)، أو حين ينتقل بين بيوت الدعارة، ويسرد تجاربه في حيثياتها بمجاهرة مرعبة (مثلاً ص ١٣٥)[٣٢].

هذه المباحية يقولها اليومي، المعاش في السر وفي وضح النهار ولكن في حيّزات معزولة، وهي ممنوع الإفصاح عنها، ومواضيع كهذه تشكل حقلاً خصباً لدراسات مختلفة: سيكولوجية واجتماعية واقتصادية وسياسية..إلخ[٣٣].

«شكري» كبر، وكبرت معه طفولته، استثمرها في كتاباته، وفي علاقاته التي تجلت بعمق فاعل في أكثر من كتاب، كما في علاقته مع «بول بولز» المصنف لوطياً وهو كاتب، وحديثه عن الأدب والكتابة واللواط، هو وغيره، «كان اللواط يعتبر، بين الأدباء والفنانين، نوعاً من الرياضة القومية في الأربعينيات والخمسينيات خاصة في العالم النيويوركي»[٣٤]. ويشمل هذا «بولز» وصديقته الكاتبة «جين» «إن جين ستحب الإناث بشراهة، وبول سيحب الذكور أقل شهوة منها. إنه قدرهما»[٣٥].

يتداخل عالم الرغبات مع الواقعي، والواقعي كلمة أكثر من مزيفة، حين يصور كما يجب، إنه ليس كما نريد، بل كما نعيشه وما يتجاوز ذلك. اللامسميات تعنينا أكثر من المسميات حين ينوء علينا بكلكله، يشوه فينا حقيقة ما نكون. ليس هناك الفصل المزعوم بين الحيواني والإنساني والنباتي، ثمة تداخل، مغالبة لطرف ما، زحزحات مستمرة، العنف يشوه الحدود، يموّه عليها، يجيّر الإنساني، والقيمة هنا تغدو داعرة تتصنع الحشمة وهي ممثّلة.

هذا ما يومي إليه «واسيني الأعرج» وبقسوة مروعة في جل كتاباته، وهذه ليست قاسية، إنه الواقع، إنها القيمة الممثل فيها: الفخ الاعتباري لإعطاء المحظور صفة الإقامة والأمثولة، كما في الوصف الرهيب لمشهد الكلب الألماني ويخص (حارس القيمة تلك) وهو يواقع إحدى النساء تحت الضغط، بينما صاحبه يتلذذ برؤية ما يجري، وهو يواقع صاحبتها.. وتموت تلك «حين أرادوا فصلها عن الكلب.. خرج الرحم كاملاً بدمه وقيحه.. ورائحته..»[٣٦].

رابعاً: الجسد المدوّن رسماً:

من المفارقات اللافتة تاريخياً هي أن الكتابة بدت أشكالاً وصوراً، أي أن ولادة الحرف كانت جنيناً شكلياً أو صورياً، وهذا يعني أن ثقافة العين تقدمت على ثقافة اليد، وكان على اليد أن تنتظر طويلاً لكي تحيل المحسوس البصري إلى محسوس رمزي يمر عبر الدماغ، ومن ثم تأتمر به اليد، ولتبقى العين مركز انفعالات شتى. وقد كان الجسد في حقيقة أمره صورة مرسومة، أو حركة مرسومة، أو لوناً يستثير الآخر، وفي الوقت نفسه كان الفضول المعرفي مكتشف الشؤر الجسدي وما يليه في الداخل. فلقد ظهرت علامات الجسد الظاهرة مداخل لفهمه، وتجلت العين الآلة النافذة لاستطلاع ما في الجسد ومن خلاله، بكل ما تضمنته من عمق ونفاذ رؤية، أو من بلاغة نظر، حيث دوّن الجسد لا بوصفه مشهداً حركياً من خطوط، أو كلمات وإنما معابر وممرات متفاوتة ومغرية للوصول إلى أبعد نقطة فيه. ولعل تقديمه في (صفائه) وفي وضوح قسماته، وفي وضعيات شتى كان الهدف منه كيفية سبر قاعه، أو القبض على السر المحرك له، وبغية تحريره من كل مانع بصري يحول دون مكاشفة حقيقته! وقد كان النظر فيه عارياً بمثابة تحويله إلى موضوع للتأمل، واختراق كل حظر وقيمة استثنائية لجسد دون آخر. أما تعريته فهي تشريحه، نزعه من كل هالة معينة، اعتباره منطوقاً بالبشري، ومحكوماً بالقيمة المعطاة بشرياً، وقد تجلى في أبعاده الثلاثة: مادة نحتية، فلقد رمي إلى تخليده بكل ما

تميزه خارجاً، وقد جاء إبراز مقوماته الكبرى: وجهاً ويدين وعضواً جنسياً، وبأكثر من وضعية لإبقائه في حيّز المؤبد، فنحته هو إخراجه من خانة الزمني من ناحية، وإيداعه فضاء المخلّد، وهي القيمة الكبرى التي أعطيها من قبل الإنسان بالذات. من ناحية أخرى. أين تجلى الأخلاقي؟ لقد تجلى في فضيلة المعرفي، وفضول المكاشفة المتنامية لكل ما يميزه في عالم الأبدية.

أي لم يكن ثمة محظور يحول دون مكاشفته، أو معاينته في هيئة حجرية، يكون خبراً عن مبتدأ جسدي كان ذات يوم. ثم تطور الجسد المدوّن رسماً بعد المقدم نحتاً، تعبيراً عن رغبة جامحة في الاحتفاظ بعظمة الجسد، أو بانحطاطه. فالمقروء بصرياً لغة كونية تغري بالمتابعة، وبالانتقال بحرية من منحى لآخر للتمكن مما لم يُكتشف بعد فيه. ونقرأ في ضوء ذلك تلك التفاوتات القيمية، وداخل البصري بين شعب وآخر، أو جماعة وأخرى انطلاقاً من الجسد المقدَّم والموقف منه في وضعيات معينة. ولقد لعب حجاب الجسد دوراً كبيراً في التمييز بين ثقافة وسواها، فقد كان نحته ومن ثم رسمه، والاثنان معاً لاحقاً بمثابة المقاومة ضد قانون الاندثار والامّحاء، وكذلك بمثابة رفع الحجاب عن كل ما يعيق معرفة حقيقة ما حيث تتساوى الأجساد رغم تفاوتاتها المعنوية مجتمعياً.

وباتت كلمة (العاري) قيمة ملاحقة ومطاردة بأكثر من معنى، ولكلمة (العار) تاريخ مثير ومرعب في ذاكرتنا الجمعية حتى كتابة هذه الكلمة، فالعار هو في حقيقته النسابية من العاري، هو نزع الأقنعة القيمية الموضوعة بشرياً من جهة، ومتابعة للجسدي في حالة البراءة، أو في مشهد الطبيعي من جهة أخرى. فالعاري يستثير قوانا العقلية، يستعيد وحدة الأصل فينا، يضعنا في خانة المتشابهين بمعانٍ مختلفة!

والتعرية باتت (أنتي أوديب) ضد كل ما هو تفاوتي، طريقاً مؤممة لملاحقة السر المودع في الجسد وكشفه تماماً! ومن ثم تجلى الاعتماد على مناطق معينة يُتستّر عليها نقاطاً استراتيجية يراهن عليها، خصوصاً بالنسبة للمرأة في ثقافة تشهد بسلطة الذكورة فيها «إن النهد والحلمة والعكنة والبطن هي من البؤر البصرية الطبيعية للرغبة يزيد خضابها الطبيعي من جاذبيتها. وإذا كنا لا نقر بذلك بالبساطة المطلوبة، وإذا كنا نترك التعبير عنه للرسوم الإباحية على جدران المراحيض، فبسبب وطأة الأخلاقيات الطهرانية الرازحة علينا ليس إلاّ»(٣٧).

لهذا حورب العري طويلاً هنا وهناك، لئلا يكون مجالاً لكشف المستور، لئلا يكون مقدمة للتعرية (موضوعاً يستثمره الآخرون)، فـ«أن يكون الإنسان عارياً يعني أن يتعرى لنفسه. أن يكون متعرياً «Nude» يعني أن يكون متعرياً ليراه الآخرون دون الإقرار بالشخص لذاته» كما يذهب إلى ذلك «جون برجر»[٣٨].

وبوسعنا قراءة المجتمع في ثقافته، في ممنوعه والمسموح به في حقل الجسد المدوّن رسماً، بوسعنا مكاشفة البعد الثقافي للوحات مختلفة لأجساد عارية أو شبه عارية لفنانين مختلفين، كما في حال «كوربجيو» في (جوبيتر وأنيتوبي) و«لوكاس» في (فينوس وكيوبيد) و«جورجونه» في (فينوس النائمة) و«روبنز» في (فرسافيا) و«ريبيرا» في (القديسة إينيسا) و«رامبراندت» في (ضرب المسيح بالسوط وتعذيبه).. إلخ.

وهذا ما نشهده عربياً وحديثاً عند فنانين عرب، كما في لوحات مختلفة لـ «أبي راشد» و«مارون الحكيم»، وفي تلك الأغلفة التي لا تخفي حركية الجسدي المثيرة فيها بوصفها فاعلاً معرفياً وموتيفاً قيمياً ناهضاً وذا دلالة، لدواوين شعرية وكتب بحثية وتراثية، أو لصور مرسومة تتوافق مع المدوّن قصصياً أو روائياً حيث يبرز المشهد الجسدي (طبيعة النظرة، أو الوقفة، أو الإخراج الجسدي) تعبيراً عن نزعة جنسانية فاعلة.

وما يؤكد ذلك، هو وجود صور كثيرة مرسومة داخلياً لروايات وقصص كثيرة لـ (نجيب محفوظ، ويوسف السباعي، ومحمد عبد الحليم عبد الله، وإحسان عبد القدوس.. إلخ) منشورة عن (مكتبة مصر للطباعة)، ولقد لعبت الصورة حديثاً دوراً كبيراً في الترويج للكتاب.

إنها عودة إلى العري والتعرية، اختراق للتابو البصري، تنشيط للذاكرة، وتفعيل للثقافي الذي يستلهم من المحيط الجسدي، مما هو غافٍ فيه وخفي، رغم حالة الخطر التي نعيشها والمتعلقة (بلوثة) العاري.

ولعل الصور التي تواجهنا بإغراءاتها إعلانياً لأجساد تشي بما هو عارٍ فيها بشكل، وفي السينما وسواها تفصح عن بلاغة المرئي، وصلابته وعناده لإبقاء الجسد عرضة لأكثر من قيمة، في مجتمعنا وغير مجتمعنا.

الهوامش

(١) انظر «طلال شاهين» مقال: (إن لم تستح) في مجلة **الناقد**، (بيروت، العدد ٨٤، ١٩٩٥، ص ١٥٢. ولو قرأ مثلاً مقالته (رسالة إلى طائفتي الحبيبة) المنشورة في مجلة **النقاد**، العدد ٢، ١١ أيلول ٢٠٠٠، هل سيتهمه هذه المرة بالطائفية، أم سيتمعن في ما وراء السطور والكلمات في هذه الحالة؟

(٢) أنظر: «الراغب الأصبهاني»، في **محاضرته**، م ٢، ص ٢٥٩.

(٣) جابر، يحيى: خجل، في مجلة **الناقد**، العدد ٧٧، ١٩٩٤، ص ٢٢ ـ ٢٥.

(٤) انظر «ابن أبي الخطاب القرشي» في: **جمهرة أشعار العرب**، شرحه وضبطه وقدم له: علي فاعور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢)، ص ١٢٥ ـ ١٢٨؛ وانظر: **شرح القصائد العشر**، صنعة « الخطيب التبريزي»، تحقيق د .فخر الدين قباوة، (دار الأصمعي، حلب، ط ٢، ١٩٧٣)، ص ٤٠ ـ ٥٧؛ وانظر في دراسة حديثة عنها: **في بحوث في المعلقات**، لـ «يوسف اليوسف»، (منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٨)، (تحليل معلقة امرىء القيس)... وراجع ديوانه عن (دار صادر، بيروت، د.ت. حيث تتصدره معلقته اللامية المشهورة).

(٥) انظر ديوان «امرىء القيس» المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٣.

(٦) انظر: «ابن قتيبة الدينوري»: **الشعر والشعراء، أو: طبقات الشعراء**، حققه وضبط نصه، د. مفيد قميحة، راجعه وضبط نصه نعيم زرزور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥)، ص ٦٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٨) انظر **ديوان النابغة الذبياني**، شرح وتعليق د. حنا نصر الحتي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ص ١٩٩٦)، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(٩) انظر **شرح ديوان الأعشى الكبير**، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، د .حنا نصر الحتي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ ـ ٣٠٦.

(١٠) **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه د. فايز محمد، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢). ص ٩٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٢؛ وانظر: **صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة**، الدكتور خليل محمد عودة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٧٧؛ وانظر: **عن استغلال البيت الحرام في اللقاءات الجنسانية**، في المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٢) انظر (القرب والخوف من المرأة)، «جان ديلومو»، في كتاب: **نقد مجتمع الذكور**، ترجمة هنريت عبودي، (بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٢١.

(١٣) انظر (يوميات لص)، الفصل الأول، في مجلة **القاهرة**، العدد ١٦٢، ١٩٩٦، ص ٤٥.

(١٤) انظر نص الحوار معه (ولدت في الطريق، وسأموت في الطريق)، في مجلة **الكرمل**، العدد الخامس، ١٩٨٢. وكذلك (أربع ساعات في شاتيلا) في مجلة **الكرمل**، العدد السابع، ١٩٨٢، ص ١٤٦ ـ ١٧٢.

(١٥) المصدر نفسه، بخصوص سيرتها الذاتية، ص ٦٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٨) مورافيا، ألبرتو: أنا وهو، ترجمة نبيل المهايني، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٧١)، ص ٢٩٦.

(١٩) ميللر، هنري: **مدار الجدي**، ترجمة أسامة مزنجي، (دار الحداثة، بيروت، ط ١)، ص ٨٤.

(٢٠) ماركيز، غابرييل غارسيا: مائة عام من العزلة، ترجمة **سامي الجندي، إنعام الجندي**، (دار الكلمة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠)، ص ١٢٩ ـ ١٣٤.

(٢١) كونديرا، ميلان: **الحياة هي في مكان آخر**، ترجمة: رنا إدريس (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٩٩.
(٢٢) كونديرا، ميلان: **كتاب الضحك والنسيان**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٣٢.
(٢٣) يوسا، ماريو بارغاس، **دفاتـردون ريغو بيرتو**، ترجمة: صالح علماني، (دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨)، ص ٩٦.
(٢٤) ساراماغو، خوسيه: **الإنجيل يرويه المسيح**، ترجمة: سهيل نجم، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٣.
(٢٥) إيكو، أمبرتو: **اسم الوردة**، ترجمة: أحمد الصمّعي، (دار أويا، طرابلس، ليبيا، ط ٢، ١٩٩٨)، ص ٥١٣.
(٢٦) إن أي تحديد يكون اختزالاً، ولكن يمكن الإشارة إلى ما كتبه (نجيب محفوظ، الطاهر وطار، حنا مينه، سهيل إدريس، غائب طعمة فرمان، غالب هلسا، جبرا إبرهيم جبرا... إلخ)، أدبياً، وما مارسه من نقد كل من (غالي شكري، جورج طرابيشي، بوعلي ياسين، محمد نور الدين أفاية، عبد الله الغذامي... إلخ)، إذ نلاحظ في نصوصه أجساداً تتحرك ولكنها ملفوفة بحشمة واضحة رغم ما يجلوها من صراع رغبات، وقوى متناقضة جنسانياً!
(٢٧) بنجلون، الطاهر: **حرودة**، ترجمة: رشيد بنحدة، (دار ابن رشد، بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٩.
٢٨) بركات، سليم: **هاته عالياً، هات النفير على آخره.. (سيرة الصبا)**، (دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٤٥.
(٢٩) حميش، سالم، **مجنون الحكم**، (منشورات رياض الريّس، لندن، ط١، ١٩٩٠)، ص ٦٠.
(٣٠) حلاوي، جنان جاسم: **يا كوكتي**، (منشورات رياض الريّس، لندن، ط ١، ١٩٩١)، ص ١٩٤.
(٣١) بركات، نجوى، **يا سلام**، (دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٩)، ص ٣٦.
(٣٢) شكري، محمد: **الخبز الحافي**، (دار الساقي، لندن، ط ٢، ١٩٩٨)، والصفحات الواردة في النص أعلاه تخص هذه الطبعة.
(٣٣) انظر (ملف السحر) في مجلة **العرب والفكر العالمي**، العددان ١٣ ـ ١٤، ١٩٩١، وخصوصاً (اعترافات شيطانية)..
(٣٤) شكري، محمد: **بول بولز وعزلة طنجة**. (منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٣٠.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٣٦) الأعرج، واسيني: **ما تبقى من سيرة لخضر حمروش**، (دار الجرمق، دون ذكر مكان وتاريخ الطبع)، ص ١١٠.
(٣٧) برجر، جون، **وجهات في النظر**، ترجمة: فواز طرابلسي، (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، نيقوسيا، ط ١، ١٩٩٠)، ص ١٣٨.
(٣٨) برجر، جون: **طرق في الرؤية**، ترجمة: رضا حسحس، (منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤)، ص ٦٨.

الفصل السادس

جنسانيات

أولاً: الجنسانية عند «ابن سيده»

لافت ما كتبه «ابن سيده» الأندلسي، هذا الذي عاش بين عامي (١٠٠٧ ـ ١٠٦٦م)، واشتهر كلغوي وهو ضرير، ويعتبر علماً من أعلام اللغة العربية في مصنفه الشهير «المخصَّص» وكأنه أراد أن يقول خلاصة ما انتهت الثقافة العربية حتى عصره..

«المخصص» في فنون المعارف المختلفة ليس مجرد كتاب لغوي، يفصح عن أسماء وصفات وهيئات الكائنات والجمادات وسواها. إنه يعبّر عن رؤية دقيقة ومطلوبة لما تقدم. إن معرفة التمييز تتطلب التمييز بين خاصة وأخرى، وهذا ما تلمّسناه في حديثه اللغوي والعلاماتي والدلائلي بخصوص الجسد وتقسيماته وأنشطته المتنوعة، فلا سر يستبطن الجسد، ولا معرفة يحظّر تداولها وتعميقها، مادامت تعمّق المعنى الإنساني والكوني. وقد تطرقنا إلى بعض ما يخص الجسد جنسانياً، في حديثنا عن (جغرافية الدبر) في كتابنا «المتعة المحظورة» كما سمينا ذلك، حيث ذهبنا إلى أن ما قام به ذلك الضرير المبصر والمتبصر هو بمثابة عمل الجغرافي الذي يعين الحدود ويضع العلامات الدالة على المواقع والمفصحة عن التحولات المتعلقة بذلك، ولهذا لن نعيد ما كتبناه سابقاً، إنما سنعمّق مفهومنا لحقيقة الجنسانية وقدرة المؤلف على الإحاطة بمعالم الجسد من كل النواحي والمناحي، وذلك في تطرّقنا إلى ما يخص الذكر والفرج وحالات النكاح

وضروبه لمعرفة الأبعاد الأنثروبولوجية والرؤية المعتقدية، والحيز الفكري لـ «ابن سيده»، أو لجعْل ذلك موضوع بحث لمن يريد التعمق في ذلك أكثر ومناقشته.

١ الذَكَر وما يشغله:

ثمة قائمة متشعبة وموسعة من الأوصاف والصفات التي ذكرها «ابن سيده» حول الذكر، فهو يتطرق إلى جوانب شتى، بحيث يتداخل الاسم مع المسمى، الصفة مع الموصوف، وربما وجدنا تكراراً بين ما يدل على جزء من الذكر وما يعنيه مباشرة أو يكون اسماً له ذا صفة معينة، أو يكون صفة، أو يكون اسماً بالتحويل والاستعارة، كأني به لم يلجأ إلى ذلك إلاّ لكي يكون مخلصاً لثقافة عصره، لتلك التداخلات القائمة بين الاسم كعلامة والصفة كدليل والوصف كإشارة.

أ **الأسماء**: وهي التي ذكرت دون تحديد لها، صفات أو علامات، فنجد هنا:

الأير: ويحدّد كيفية تهجئته، مستعيناً بالشعر:

أنعت أعياراً وعين الخنزرا أنعتهن أيراً وكمرا

ويعتبره سوأة الإنسان وعورته، وكل ما يُستحيى منه عورة، والنساء عورة، وهو إذ يقول ذلك إنما يتحدث عما يعتقده وينزع إليه وفق ما تضمنته ثقافته العربية ـ الإسلامية من قيم ومواقف. فالعورة من العار والعاري، وهي لم تكن هكذا وليست هكذا، لدى الناس جميعاً وفي مختلف الظروف والأمكنة، فرؤية القضيب بارزاً في جسد عارٍ، في منحوتة مثلاً قديماً وفي عصر النهضة الأوروبية، والحديث فيه، تفصح عن قيمة ذكورية. وحتى إبقاء القضيب مخفياً، مغطّى، محاولة لإعطاء المتخيل دوراً كبيراً في التحريض، وفي إضفاء صفات مرغوبة عليه. إن الذكر بوصفه فاعل شهوة وإنتاج يستحق الإخفاء والستر هنا وهناك، رغم أنه مصدر تفاخر وعلامة رجولة، فكأن الستر زندقة وخداع للذات. ويأتي التعويض في مجال اللغة وفي التعبير عنه في مواقف مختلفة على الصعيد الجنساني، لأن الستر يسمح بالمباهاة به وقد لا يكون هكذا..

الزب: الذكر،

الذبذب: الذكر،

النِقي: الذكر،
الجوفان: الذكر،
النضي: الذكر.

العوف ـ وهناك من ينكر ذلك معتبراً العوف: الحال أياً كانت من خير وشر وخص به بعضهم الشر، ولكنه يكون اسماً دالاً على شخص ما، فهل هذا يعني الإخلاص للذكورة وللفاعل الذكوري، والتباهي بها، أم أن لذلك تيمة ميثولوجية وحنيناً إلى تلك الأصول القديمة حيث الذكر يشكل استعراضاً من ناحية، ويمنح قيمة دينية وقداسية في المعبد (معبد البغاء المقدس)، واحتفالات تكريس الجسد من ناحية أخرى، وعندما نعلم القيمة التي يعطاها (وهي كبيرة) في الجماع والنكاح وعلى أكثر من صعيد؟!

أوَليس تعبير (نعم عوفك) هو: نعم قضيبك؟ ألم يكن القضيب في أداء (دوره) بدقة جالباً النعمة لصاحبه قديماً خاصة؟ وحتى الآن ثمة تفاخر بالفحولة واعتداد الرجل بنفسه من خلاله. ويبلغ القضيب أوجه في نعوظه المتجدد وتحقيق رغبات (صاحبه) من لذة ومتعة واشتهاء شبقي في الجنة الإسلامية مع الحور العين، وكأن النعم الفردوسية تتجاوب مع الفيض الشبقي الذكوري، وقد تطرقنا إلى ذلك في كتابنا «جغرافية الملذات: الجنس في الجنة) من خلال أمثلة وأحاديث مختلفة ترغيبية بامتياز!

الجذل،
القازح،
البيزار: وقيل فيه ذلك تشبيهاً إياه بالعصا،
الفيشة،
السمهدر.

ب **الذكر محمولاً بصفاته:**
في الحديث عن الذكر وصفاته نجد تداخلاً فيما بينهما، فالذكر قد يظهر معرفاً بصفة معينة وقد يمسي هو الصفة بالذات، فيكون المشبه والمشبه به أحياناً، ولكنه يظل باستمرار العنوان والتوقيع، أي المصدر الذي تتمحور حوله الصفات هاتيك،

وهذا لا يعنيه وحده إنما كل الكائنات الموجودة، حيث الصفات هي مجرد علامات وتمثلات قيمية في الواقع:

١ **الصلب الشديد**: نجد هنا القسبري وهو نفسه القسابري والقزبري والقزبر. والعَرْدُ، كما في قوله: يمشي بعَرْد قد دنا من ركبته.
وهناك العُرْتُد، والجِدْل أو الجذْل... وربما كان للجدل علاقة بالجَدَل والمجادلة، أي من الصراع والمنازعة، حيث الجنسانية ذات بنية جدلية (تصارعية)، ولعل المتمعن في العبارة الواصفة للجماع يلاحظ ذلك بجلاء.
أما **القُمُدّ** فهو الشديد الصلابة والنعظ، حيث يعتر هنا كقوله:
تقول إذا أعجبها عتوره وغاب في قعرتها جذموره
أستقذر الله وأستخيره
والمسمهرُّ داخل هذا الصنف، من حيث الشدة والصلابة والنعظ.

٢ **الضخم الغليظ الشديد**: الدوسري ـ والعيسبان، كما جاء في شعر أحدهم:
وقد أكون للنساء صالحاً إذا تشكّين غراماً آزحا
أقبلتهن قيسباناً قاسحا
والأزعب: وهذا يكون غليظاً فقط.

٣ **الشديد النعظ**: المتمئر والقاسح، وشظ وأشظ.

٤ **المنتشر**: المكرهَف.

٥ **الطويل الضخم**: الجعثوم، والفيخر.

٦ **الغليظ المعجرم**: وربما كان العُجارم مثله والقسبري.

٧ **الطويل الرخو**: الغرمول، ويعرف هذا بأنه خاص بالحمار، والحوقلة والدوقلة، والأسدل (وهذا يكون مائلاً).

٨ إذا أنعظ ولم يشتد يكون **علعلاً وجرداناً**.

٩ إذا كان منتفخاً فهو **فيشة**.

جـ الذكر عبر عناصره التي تكونه:

ثمة تداخل جلي بين الذكر في أسمائه، والذكر في عناصره المكوّنة له، فالعنصر قد يكون دالاً عليه، وهو من ناحية أخرى يشكل علامة من علاماته. ولكن المتمعن في

العرض التشريحي له من قبل «ابن سيده» يلاحظ اهتماماً جلياً به، وخصوصاً بالنسبة لما هو ظاهري فيه، وتحديداً الحشفة أو الكمرة وهذه تكون الفيشة أحياناً أخرى.

فالقلفة: الجلدة الملبسة على الحشفة، ولذلك يقال للغلام قبل أن يختن أقلف، والقلف قطع القلفة. وكذلك أرغل وأغرل بين الغَرَل، كما في قول الشاعر:

ترى أبناءنا غرلاً عليها وتنكؤهم بهنّ مختنينا

والجلدة التي تقطع هي الغرلة، وهي الكُمّة والعذرة، والسِلْف غرلة الصبي، وَعَذَرَت الغلامَ والجارية أعذرهما عذراً وأعذرتهما: ختنتهما، والإعذار: طعام الختان، وسحت ختانه وأسحته: إذا استأصله وطحره، وزب مُصْحَب إذا لم يختن، وغلام أغلف: لم يختن... إلخ. ويلاحظ هنا مدى اهتمام «ابن سيده» بختان الذكر والأنثى كذلك (كما سنرى)، ولعل ذلك عائد إلى القيمة الفقهية والشرعية لحقيقة الختان. فالإثراء اللغوي هنا ليس من قبيل البطر، إنما يفسره ويبرره السلوك المعتقدي والحاجة العملية إليه. فعلامة الرجولة والانتماء إلى ما هو ديني (إسلامي) وطقوسي تكمن في الختان كون المختون يستكمل به شخصيته كمسلم ويؤكدها. الختان اتباع لذاكرة جسدية استعراضية مرئية، فهو إشهار بحقيقة صاحبه، تعريف به، وكأنه يلحقه بـ(المؤسسة) الدينية التي ينتمي إليها أكثر.

والكوشلة: الفيشلة العظيمة، والكَوْش: رأس الفيشلة.
والكمرة في الذكر: الكوشلة، والكمرة: طرف قضيب الإنسان خاصة.
والحشفة: تسمى الفيشة عند البعض أو الفيشلة. وفي مكان آخر تعني الفيشة: الذكر المنتفخ، وكأن الجزء هنا يفصح عن الكل، ولأن الفيشة خاصة بذكر الإنسان.
وتتعدد أسماء الكمرة كما يذكرها صاحب «المخصص».

فهناك: الوقوب والضمور والدوقلة (ودوقلة هي كمرة ضخمة إذا أضيفت إليها كصفة)، ومن ثم: القنفاء ـ والقنيف ـ والحوقاء ـ والكبساء ـ والكباس ـ والقهبلس ـ والكمهدة، والكنفرش (وكل ذلك إذا عظمت وأشرفت) أما الكمرة العريضة فتسمى: فلطاساً وفلطوساً، كقول أحدهم:

غمز المغيبات فلاطيس الكمر

وهو يصف هنا متفاخراً ومتباهياً مشهداً جنسياً، معبراً عن الفحولة الكامنة في طرف

الذكر. وإذا كان من تحليل معين لهذا التدقيق في أسماء الكمرة، فهو في اعتبارها مقدم القضيب ومدخله، وكذلك معتَمَدَه في تحصيل اللذة ومدى حساسيته، فهو أول مولج وآخر خارج (بالنسبة لرأس الذكر هنا) عدا عن كونه النقطة الأكثر بروزاً وتعريفاً بالتالي، كأن رويته كافية لإعطاء الناظر (المرأة كذلك، أو حين تجامع) مدى القوة المخصبة والمنتجة للذة. فهل هذا التوصيف مجاني، أو مجرد إعلام وظيفي تشريحي، أم لأن الإيغال في إجراء كهذا تضايفاً مع متعة منشودة؟ فكل اسم هو بمثابة لذة مضافة..

والحوق: طرف الكمرة، أو حلقها، وفيشلة حوقاء: مشرفة.
والأبظر: الذي لم يختن، كأن التمييز بين الذكر والأنثى لا يتم إلاّ بقطع الغرلة.
وحطاط الكمرة: حروفها.
والوترة: العرق الذي في باطن الحشفة وفيه محامله.
والمتك: العرق الذي في باطنه عند أسفل حوقه.
والحُزْثة: هي بين منتهى الكمرة وبين مجرى الختان.
والألخن: الذي لم يختن وقيل هو الذي يُرى في قلفته قبل الختان بياض عند انقلاب الجلدة ـ وكلمة (ألخن) تذكرنا باللخناء، وهي صفة للمرأة التي تصدر عن فرجها ريح نتنة، وكأن هذا إسقاط سلبي يعود إلى المرأة حصراً.
والجذل: أصل الذكر.
وجران الذكر باطنه **وكديداه**: جانباه.
أما الفنطليس والفنجليس: فهما الكمرة العظيمة. وكذلك القلهبس.
والقفعاء: الفيشلة.
والأصلع: رأس الذكر، كناية عنه وهو الأصيلع، حيث لا ينبت فيه شعر.
أما القمعالة: فهو أعظم الفياشل.
والقمحاة والقمحى: فالفيشة.. وكذلك الكومح.

٢ الفرج وما يتضمنه:

الضرير ابن الضرير «ابن سيده» يدقق في الفرج، (يقلبه) تشريحياً، إنه يقدم صورة تفصيلية عن الفرج، كما كان يُعرف عنه وقتذاك، يتمعن في الأعضاء المكونة ووظيفة كل عضو أحياناً، وهو في إجرائه هذا يعبّر عن تبصرة لحقيقة ما يتحدث عنه، ثمة تركيز أكثر على العناصر أو الأعضاء، فالأسماء أقل مما هي مذكورة، والأعضاء وهي تذكر قد

تقوم بوظيفة الدال على الفرج، والعلم هنا يظهر مأخوذاً به دون ارتباك لوازع قيمي..

فالأسماء التي ذكرها نجد منها:

الحِر: وقد سبق ذكره، وجمعه أحراح، وقد حذف حرف الحاء في المفرد للتسهيل، كقوله:

إنـي أقـود جـمـلاً ممـراحـا   فـي قـبـة مـؤخـرة أحـراحـا

ويقال رجل حرح على النسب. وكأن في ذلك تخصيصاً وتمايزاً.

ركب المرأة: **فرجها**، وربما يدل على الضخم منه.

الجميش: الذي جاء ذكره في قوله:

قـد علـمـت ذات جـمـيـش أبـرده   أحـمـى مـن الـتنور مـوقـده

المحلوق: وهو يفصح عن جانب وصفي فيه.

جَمَشه: حلقه، والتجميش يرتبط بعملية المواقعة الجنسية كذلك، كما يلاحظ من المفردة.

هن المرأة: فرجها، أي ما يخصها ويدل عليها كأنثى.

الشَّكْر: الفرج، كما في قوله:

صَنَاع بأشفاها حَصَان بشكرها   هو إدبقوت البطن والعراق زاخر

الظبية: الحياء من المرأة ومن كل ذات حافر. المرأة تحل هنا محل الظبية كاستعارة، ثم تتجلى فرجاً كقيمة.

مَتَاع المرأة: كناية عن فرجها، ولكن الأهم، هو أنه يفصح عن قيمة ذكورية مسقطة على المرأة كونها تمتّع.

المَشْرح: متاع، حيث نلاحظ تقابل المشرح لمتاع، فالمرأة تنشرح للرجل لتمتعه، وقال أحدهم:

قَرِحَتْ عجيزتها ومشرحها   من نصّها دأباً على البهر

قُبُل المرأة: فرجها، وقيل إنه فوق الفرج، كأنه مَقْدمه.

الخشنفل: من أسماء الفرج.

وثمة مجموعة مكونة من العناصر التي تعطينا فكرة عن الجانب التشريحي للفرْج. ومن ذلك:

الشَّكْر: لحم الفرج، وقد كان اسماً له كذلك.

الزرنب: ما ظهر من لحم الجهاز.

شُفْر الفرج: حرفه، وهو الشافر.
الأشعران: وقيل هما ما ولي الشعر من شفري الحياء..
والأسكتان والبُظارة والقُذّتان: جانبا الفرج.
البيظر والخُنْثُب والـمُتْك: ما تقطعه الخاتنة من الجارية.
الرحم: بيت الولد.
العنق: ما استدقّ من أدناها مما يلي الفرج.
المهبل: مستقر الرحم، وقيل هو بين الحلقتين (التي على فم الفرج عند طرفه والتي تنضم على الماء..).
البَهْو: مقبل الولد بين الوركين.
القُرنتان: شعبتا الرحم.
الكظامة من المرأة: مخرج البول.
الـمَلاَقي: مضايق الرحم مما يلي الفرج.
لخاقيق الفرج: ما انزوى من قعره. الواحد: لخقوق.
العَوْلك: عرق في الخيل والحُمُر والغنم يكون في البُظَارة غامضاً داخلاً فيها، كقوله:

يا صاح ما أصبر ظهر غنّامْ　　خشيت أن تظهر فيه أورام
من عولكين غلبا بالإيلام

والعاذل والعاذر والنوف والعنبل والقُتَب: البظر.
الغُمُض: آخر الفرج، كقوله:

حر يملأ الكفين جهم مزعفَرٌ　　له غمض مستحصف متضرم
أزوم يغطُّ الأير فيه إذا انتحى　　أطيط قَنيّ الهند حين تقوّم

ومن صفات الفرج:
إنها صفات مختلفة، حيث تتنوع من حيث الهيئة، ومن حيث الفعل، ومن ذلك:
المنهوش: القليل اللحم.
والأكبس والكباس والكعثب: الناتيء الممتلىء، كقوله: حيّاكة عن كعثب لم يمصح.
الكعثم: الضخمة الركَب.
أما الأحثم والأجم: فالعريض، كقوله:

جارية أعظمها أجمها　　بائنة الرّجل فما تضمها
قد سمّنتها بالجريش أمها　　فهي تمنى عزباً يشمها

اللهموم: الذي يلتهم المتاع، كصفة شبقية.

الكوم: الفرج الكبير، ويلاحظ أن الكوم مأخوذ من أنثى الحصان عندما يكومها مقابل النكاح عن الإنسان.

الفرج الأفلج: بعيد ما بين الاسكتين، وهو يفصح عن الفراغ الذي يري ما بينهما.

العفّاق: الفرج لكثرة لحمه.

العفل: وهو يجمع بين حياء المرأة والناقة والدابة.

والعفلّق أو العفلق: الواسع الضخم الرخو.

والشفلّح: الغليظ الحروف المسترخي منها.

ومن عيوب الفرج:

العَفَل والعفلة: غلظ يحدث في الرحم، وله علاقة بحياء الشاة وسواها.

القَرَن: وهو كالعفل والعفلة، وكذلك فهو تذكير بما يخص حياء البقر والشاة.

الفلقم: الواسع من الفروج.

الحضون من الفروج: الذي أَحَدُ شفريه أعظم من الآخر.

الفلهم: الفرج الضخم الطويل الاسكتين القبيح.

حرفحقّ: يُصوّت عند الجماع، أو خضخضة الجماع.

القبل: المضطرب الكثير الماء.

اللخن: قبح رائحة الفرج[١].

ثانياً: الشبقي في فقه «الثعالبي» اللغوي:

لـ «الثعالبي» (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ٩٦٢ ـ ١٠٣٨م) مكانة بارزة في دخول الممنوع والممتنع، كما يُسمى ذلك راهناً، حيث نعثر في أدبياته المختلفة: التاريخية والأدبية واللغوية على كم كبير من المشاهد المصورة تخص الجسد من خلال ما يميزه جنسانياً، ولعله في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)[٢] استطاع أن يفيدنا معرفياً كثيراً في هذا الحيّز. إن الرغبة في المعرفة تذلل كل صعوبة معرفية، وتشق الطريق نحو كل ما يحظّر على الاقتراب منه، إذ تحيل المرغوب فيه إلى ما هو لغوي مطروح للدرس وللتأمل والتداول والنقد.

«فقه اللغة» مصنف لغوي كما هو ملاحظ من عنوانه، ولكنه يتجاوز أسماءه وصفاته، حيث يستعرض الكائنات، يطلق عليها أسماء ونعوتاً، يمارس وظيفة جنسانية في التمييز بين حالة وأخرى: جسدية.

ويمكن للمتمعن في ما تقدم قراءة ثقافة عصرٍ بأكملها، أو على الأقل الخلوص إلى أكثر من تصور يخص المشهد الثقافي لما كان يفكّر به وفيه «الثعالبي»، فالجسد يستعرض تشريحياً ويسمى أنثروبولوجياً ويقدّم وظائفياً:

أ في تقسيمه للذكور يخصص فصلاً يميز بين ذكر وآخر حيث نقرأ (أير الرجل ـ زب الصبي ـ مِقْلَم البعير ـ جُرْدان الفرس ـ غرمول الحمار ـ قضيب التيس ـ عُقْدة الكلب ـ نِزْك الضب ـ متك الذباب ـ ص ١٣٠). هذا التقسيم يوضح التمايز والتمييز بين ذكر وآخر. وقد رأينا سابقاً كيف كان ذكر حيوانات كثيرة يستخدم بوصفه آدمياً (بشرياً) كما في حال (الجردان والغرمول) لتأكيد الفحولة أو الاستطاعة الجنسية. ونلاحظ هنا (القضيب) وقد جاء وصفياً وهو يخص التيس، ولكنه يُعتمد في الأغلب للرجل، أما (الزب) الذي خصّ به الصبي فربما عُني به حركته (حيث يزبُّه) دون كماله (قبل أوان النضج الجنسي).
ولكن المتمعن في هذه الأسماء السالفة وسواها يمكنه القول إن الإنسان استعار أسماء كثيرة لذكور كثيرة: حيوانية، لتأكيد مشهد جنساني، أو لتأكيد قيمة إيجابية (فحولية) أو سلبية (صغر الأير).

ب وهكذا هو الحال في تقسيم الفروج، حيث نقرأ (الكعثب للمرأة ـ الحيا لكل ذات خف وذات ظلف ـ الظبية لكل ذات حافر ـ الثَفْر لكل ذات مخلب وربما استعير لغيرها، كما قال الأخطل:

جزى الله فيها الأعورين ملامة   وفروة ثفر الثورة المتضاجم[3]

(ص ١٣٠).

فنلاحظ هنا أن المرأة خصّت بالكعثب (وهذا وصف لفرج معين، وهو ضخامته وبروزه، وليس اعتباره خاصاً بها). ثم رأينا سابقاً كيف استعيرت أسماء فروج حيوانية أخرى تعبيراً عن أوصاف كذلك كالحيا أو الظبية.. ولو أننا دقّقنا في الأسماء هنا وهناك لكان ما يلي:

أير الرجل: كعثب المرأة.
مقلم البعير: حيا الناقة.
جردان الفرس: ظبية الفرسة.
غرمول الحمار: ظبية الأتان.

عقدة الكلب: ثفر الكلبة.

جـ - في معايب الرجل عند أحوال النكاح: حيث يعرّفنا (اعتماداً على ابن الأعرابي) بعيوب الرجل الخاصة بالجماع، أو النكاح، وهي التي تقلّل من قيمته، لأنه يبقى عاجزاً عن أداء المطلوب منه في المواقعة:

إذا كان لا يحتلم فهو مُخزَئل (أي مرتفع ومجتمع).

وإذا كان لا ينزل عند النكاح فهو صلود.

وإذا كان ينزل بالمحادثة فهو زمّلق.

وإذا كان ينزل قبل أن يولج فهو رذوج.

وإذا كان لا ينعظ حتى ينظر إلى نائك ومنيك فهو صمحي.

وإذا كان يُحدث عند النكاح فهو عذيوط.

وإذا كان يعجز عن الافتضاض فهو فسيل.

وإذا كان يعجز عن النكاح فهو عنين

(ص١٥٧).

إن هذه الحالات تخص أعراضاً مرضية فيزيولوجية وبيولوجية، ولعل البنية العضوية للجسم مسؤولة عما تقدم، حيث ثمة خلل في آلية (الإثارة)، إن جاز التعبير، مع الصلود والمخزئل، أو يكون الشبق مضاعفاً إذ تغدو الكلمات مؤثرة قادرة على إثارة الزملق، وكأنها تمارس فيه نعظاً من الداخل، تضعه في هيئة المجامع أو الناكح.

د - وهنا يخصص «الثعالبي» فصلاً طويلاً يتحدث فيه عن ضروب النكاح أصلية ومكنية وترتبط بحالاتٍ وأوضاع مختلفة للنكاح، كما في:

المحْت والمسح: النكاح الشديد.

الدعظ والزعب: الملء والإيعاب.

الدعس والعزْد: النكاح بشدة وعنف.

الرصاع: أن يحاكي العصفور في كثرة الجماع.

الخوق: أن يباضع الجارية فتسمع الجارية للمخالطة صوتاً، ويقال لذلك الصوت: خاق باق.

الفَهْر: أن ينكح جارية في بيت وأخرى معه تسمع حسه، وقد جاء في الحديث النهي عن ذلك.

الإفهار: أن يباضع جارية وينزل مع أخرى.
الفخفخة: مطاولة الإنزال.
الغَيْل: أن ينكحها وهي مرضعة أو حامل.
الحارقة: النكاح على الجنب.

ثالثاً: جنسانية «السيوطي» في المعجم الشبقي:

يشكل السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١هـ) مرجعاً خصباً لا غنى عنه في هذا الفصل، ولهذا أرجأته إلى هذا المبحث الأخير بسبب المكانة التي يمثلها وهي بارزة، خصوصاً أنه ذو باع طويل في هذا الحيّز. ولأسباب:

١ لأنه عاش في نهاية العصر المملوكي، وبذلك فهو يعطينا فكرة جلية عن حركية التأليف وطبيعته حتى عصره، وذلك من خلال كتبه في حقول معرفية مختلفة (سبعة)، وهي تفصح عن الأرضية الثقافية لمجتمعه!

٢ ولأنه عبّر خير تعبير عن طبيعة الرؤى الاجتماعية والمذهبية والاعتقادية وعلاقته بفئات مجتمعه!

٣ ولأن اللغة التي استخدمها في مجالات كثيرة حوت أصناف بديع، وتلاعباً بالألفاظ، وهذا راجع إلى حقيقة ما كان يعيشه على الصعيد السياسي والديني والاقتصادي والتربوي والفقهي.

٤ وتشي بنية مؤلفاته بالحضور الذكوري، وبالطغيان الإيروسي المسيّج بالشرعي، وهي تعكس التصور المجتمعي لأبناء عصره، وخصوصاً من المماليك. فكان حضور الجسد هو حضور الإيروسي فيه بجلاء.

٥ ولكن رغم كل هاتيك الملاحظات، فإن اندفاعاً إلى الأمام في سبيل الأفضل كان موجوداً، كان ثمة بؤر ثقافية فقهية تروم إصلاح الوضع، والحفاظ على سلامة المجتمع وحمايته من التضعضع، وبتشجيع من أولي الأمر، ولعل ما دوّنه «السيوطي» من كتب ومصنفات يؤكد ذلك، رغم أن مجموعة من المؤلفات ذات

العلاقة بالجنسانية، من تأليفه ربما تكون ذات بنيان توظيفي ـ خدمي ـ ولكنها تبرز انفتاحاً على ما سمي بالمحظور وقتذاك.

وقد ذكر أكثر من كتاب له بين تأليف وتصنيف في هذا المجال، وهو الذي لقي تشجيعاً كما يظهر، ومن ذلك:

نواظر الأيك في النيك.
الإفصاح في أسماء النكاح.
ضوء الصباح في لغات النكاح.
مباسم الملاح ومناسم الصباح في مواسم النكاح.
الزنجبيل القاطع في وطء ذات البراقع.
نزهة المتأمل ومرشد المتأهل.
المستطرفة في دخول الحشفة.
نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر.
اليواقيت الثمينة في صفات السمينة.
رشف الزلال من السحر الحلال، أو: مقامة النساء، وهذا مثار موضوعنا هنا(٤).

إن للسجع نفسه وضع طباقي وتصنيفي، وصياغة ذكورية لإقامة علاقة بين مفردات ضمن خانة معنوية محددة. ثمة مَوْقعة موسيقية تترى، تربط بين البداية والنهاية، وبإحكام، الخاتمة لصيقة بالمقدمة، وراجعة إليها، كأن في ذلك إلحاقاً وضماً وتوشيحاً جنسانياً، وتلذذاً في الوقت المتناغم، إن كل طرف يقوم على الآخر ويقوم به، كما في العنوان الرابع «مباسم الملاح»، فثمة انتقاء شهوي لمفاصل الكلمات كمفاصل الجسد، لتحقيق توازن (استراتيجي) متعي لزمن أطول بين عبارة وتلك التي تليها، لأن الجسد تاريخياً تولّف هكذا، وفي لذة طقوسية!

وفي هذا السياق البديعي يسعى «السيوطي» إلى تقديم ثقافته والتباهي بها بذكورية فائضة ومذهلة، حيث يضمّن كتابه كل معارفه. والعنوان ذاته يعبر عن تاريخ وبنيان ثقافي، إنه فقهي تقريري وشرعي مبرر، إذ يحيل (رشف الزلال) بكل حركيته المتعية والتلذذية المصانة شرعياً على المرغوب فيه، وذلك هو (السحر الحلال) حيث إن كلمة (الحلال) تمارس تطهيراً لكلمة (السحر)، وتجريدها من عبئها الإثمي والتكفيري، ويؤممها في دائرة المعطى والمعزّز إلهياً

بالمقابل. ولعل العنصر التشويقي الذكوري المشع الذي يميّز الكتاب يفسّر من خلال المتضمن: إذ يشير إلى عزوف عن الزواج، أو انتشار مظاهر خلاعة ومجون، وما هو معارض للنكاح. إن الوصف الفائق بمثابة بدعة إعلانية مدهشة عن سلعة ما. والأسلوب المقاماتي يحيل اللغة ذاتها إلى تمتع مكاني، إلى طرب مفتوح، ميسور، حيث تتعدد وتتنوع المفردات بشكل لافت، والخاصة بالجنسي، ثمة بهرجة معان ودلالات تقود إلى الهدف المرجو والمخطط (الإقبال على الزواج)، والمتحدث باسمه والمقاماتي لا يخفي حقيقته (أبو الدر النفيس، بن أبي إدريس)، حيث يذكرنا بالخطيب الإمام، وإرشاداته «ودلّ على فضيلة النكاح، وحذر من رذيلة الزنا والسفاح، ونفّر عن اللواط كل واط...» (ص ١٦). ليؤكد وجود اللواط عبر التركيز على (روائع) الأنثوي، وأطايبه، واعتماداً على أمثلة عديدة كقوله:

دع اللواط وخل المرد عنك وعج ... على النساء بالقُبْل والقبَلِ
فإنما رجل الدنيا وواحدها ... من لا يعوّل في الدنيا على رجلِ
(ص١٦).

جاء هذا الكتاب، وكيف يمكننا إدراجه في حيز المعجم الشبقي والجنساني كما هو في مضمونه؟

إن هذا يتم من خلال البنية المعمارية له، واعتماداً على المكونات الداعمة فيه معرفياً. فثمة عشرون مقامة، كل مقامة يسردها عالم بعلم محدد، ويُلاحظ في المساحة المخصصة لكل علم، وهو ينقل إلى الآخرين ما شعر به من متعة ولذة جسدية، وما عبر به عنه في مجال تخصصه تفاوت جلي بين عالم وآخر: مقصود، وبحسب الأهمية المعطاة وقتذاك لكل علم وانتشاره، إذ يأتي في الترتيب المقرئ ثم المفسّر فالمحدّث فالفقيه (وهذا يحتل المساحة الأكبر لعلة معروفة)، والنحوي بدوره يقابل المحدّث انطلاقاً من جماع العلوم الدينية، أما العروضي مثلاً فرجل له وزنه الاجتماعي، فأبرزه السيوطي بدوره، ليبرز عبره.

الجنسانية موضوع عارم بحركته للكتاب، وللتضمينات القرآنية والنبوية حضور لافت فيه كذلك ـ كما سنرى ـ عدا عن الأمثلة الخاصة برموز كل علم، ولهذا فإنه يشكل أجرأ (وثيقة؟) ومن عالم ديني مميز في صياغته وطبيعة طرحه، ولا يعادله في بنية ما جاء به أي كتاب لاحق، فهل ما يحق لعالم في الدين أن يقوله لا يحق لغيره قوله؟

إن مساحة المحظور في هذا الكتاب (بمفهوم ما هو متداول راهناً عنه) تكاد تكون استثنائية، إذا ذكرنا مثلاً (النفزاوي، والتيجاني، والتيفاشي) في مؤلفاتهم السابقة، فالجنسانية الصارخة هي التي تفصح عن (هويتها) الثقافية والمعتقدية، وما سنقوم به هو عمل جردة تفصيلية نسبياً، في هيكل توضيحي، والنسب الموزّعة جنسانياً، وكيفية توزّعها، حيث أشير بكلمة الفرج ـ كما هو متداول ـ باعتباره خاصية أنثى، أما القضيب فلا يحتاج إلى توضيح، وهذه علامة جنسانية أخرى ثقافياً!

جدول رقم (٢)

أسماء الفرج وما يخصه	الملاحظات	أسماء القضيب وما يخصه	الملاحظات
كَعْثَب أضخم: فرج شاخص مكتنز	ورد تسع مرات	قنبل: غليظ شديد	ورد مرة واحدة
رَكَب، وربما هو لحم الفرج	ورد ست مرات	إحليل: مخرج البول، دال عليه	ورد مرة واحدة
عنبل: البظر	ورد مرة واحدة	زنبور: قادر على تحقيق الرغبة الجنسية، ويدل على الفرج كذلك	ورد مرة واحدة
فرج	ورد سبع مرات	أير: (معروف)	ورد سبعاً وثلاثين مرة
قُبُل	ورد ست مرات	الذَكَر: (معروف)	ورد ثلاث مرات
أشفار	ورد سبع عشرة مرة	القنفريش: الذكر أو حشفته	ورد مرة واحدة
جميش: فرج محلوق	ورد ثلاث مرات	القَرْن: عضو الرجل، على سبيل الاستعارة	ورد مرة واحدة
مهدف: فرج لحيم	ورد مرة واحدة	منعظ: عضو منتشر شبقاً	ورد ثلاث مرات
فض الخاتم: فض عذرة المرأة	ورد مرتين	الحوق: استدارة الذكر	ورد مرة واحدة
الحيا: وهو خاص بأنثى الحيوان من ذوات الخف والظلف	ورد مرة واحدة	العَرْد: الصلب الشديد المنتصب	ورد مرتين
نَوْف: بظر المرأة	ورد مرة واحدة		
إرب: فرج كامل	ورد مرة واحدة		
كس: (معروف)	ورد خمساً وعشرين مرة		
أختم: عريض منبسط ومستدير	ورد أربع مرات		
حِر: (معروف)	ورد أربع عشرة مرة		

أسماء الفرج وما يخصه	الملاحظات	أسماء القضيب وما يخصه	الملاحظات
مَجْرَنثم: فرج عريض	ورد مرة واحدة		
زنبور: بظر المرأة	ورد مرة واحدة		
القرنتان: رأس للرحم	ورد مرة واحدة		
الكَين: لحمة داخل فرج المرأة، أو الغدد داخل قُبلها	وردت مرة واحدة		
إرزب: فرج ضخم	ورد مرة واحدة		
شَفَلَّح: فرج غليظ الحروف	ورد مرة واحدة		
زرنب: الفرج إذا عظم	ورد مرة واحدة		
الكوم	ورد مرة واحدة		
العضنّك: العظيمة الفرج	ورد مرة واحدة		
عركرك: الفرج الضخم	ورد مرة واحدة		
أهنُ	ورد مرة واحدة		
بضع: فرج المرأة، كما يسمى أحياناً	ورد مرة واحدة		

بمَ يفيدنا هذا الجدول الرقمي والإحصائي، وعلامَ يدل على الصعيد الجنساني؟!

١ ثمة إفصاح عن الذكورة ومبايعة لها من خلال مجموعة الأسماء الدالة على القضيب، مقابل تلك التي تدل على الفرج، حيث نلاحظ أن المتكلم هو ذكر، وأن عنصر المفاجأة باستمرار من جهة الأنثوي، وذلك بقصد إثارة الذكري، والخاتمة تتشكل ذكورية بدورها إذ تعبّر الأسماء الكثيرة للقضيب عن غلبة الذكورة في النهاية.

٢ والجدول المرسوم يؤكد خاصية تعليمية فقهية، فالأسماء المعلنة تدخل في حيّز المؤجّر أو المثاب عليه، إن المعرفة هي مَغْلم إسلامي، ومن يساهم في تعميقها يثاب على عمله، والأنثى تُعطى أسماء، بقصد التمكن منها.

٣ الحركة المرسومة في الكتاب جنسانية بامتياز، فهناك مجهول ومن ثم فضول واستثارة وتحديداً أسماء تعمق الشبق، وهي في فاعليتها تمارس وظيفة امتلاكية لجسد الأنثى، فكل الذين يتحدث بأسمائهم ذكور معتبرون، وفي هذه الحالة تتتالى الأسماء وينتفي المحظور، فالديني المتكلم يشرعن لكل قول، مهما كانت (بذاءته) صارخة!

جدول رقم (٣)

الصفات الدالة على الفرج	الصفات الدالة على القضيب
كأنه بيضة الأدْحي: موضع بيض النعام في الرمال	كأنه من حديد فيه بأس شديد
جرمه كبير: أي حجمه كبير	يحاكي في غلظته المعاصم، من المعصم: موضع السوار في اليد
صدعه المختوم: لا يزال كما هو لم يمس	وثبت إليها بحمزة، شبيه الأسد لشدته، وصلابته
سطحه المشرف الرابي: الزائد، العالي، الناتيء	وعين الأير باكية، صفة لما يلي الجماع من إنزال (مائه)
مثل سنام البِكْرة النائر: كتلة الشحم البينة على ظهر الناقة	وأعطيتها الطعنات الثقفيات: الرماح المستوية!
وامتلأ خليج الذكر بالمياه، الفرج خليج للقضيب	بجهم جامح السلاح: غليظ لا يمكن رده
أبيض مبلج، سطحه، مستعلي، وكدائرة القمر المنجلي	يختال فيه الأير كالمخنوق
إرب كهامة حنبل: كرأس القدح الخشبي الضخم	وسوَّكت ثغر الفرج بسواك الأير متلذذاً
بكس مثل رأس الأسطوانة	وضربت لها في غنيمة اللذة بسهم أي سهم
فإذا ربوة كجبهة لبوة أو قاعدة مدعجوة	ناصباً حبالة الاصطياد
داخله مثل فم الإبريق	فقمت إليها بأير محكم: متين
وارتضع فم جرها من ثغر أيري خمس رضعات	يزل عنه الأير في الطعان
الدرة المكنونة: المصونة	فأبرزت لها أيراً كدوران العمود
ململم مستهدف الأركان	ووجهت إلى كسها السماك الرامح
أدرد لا يضحك عن أسنان	وفارهاً بسافح بِكَّاك: يُجهد المرأة من الجماع
ارتفع أعلاه وانضم أسفله	فداكها بمنعظ دواك: منتشر مشبقاً وكثير المجامعة
يبتلع القرن ولا يشبع: يبتلع القضيب شبقاً	ومددت لها أيراً كأنه ألف الندبة
لحت ثغرها المخضر: الناعم، الأسمر	كأنه علم في رأسه نار
وكعثب مضطرم وهاج: مشتعل، متقد	هل لك فيه ناتيء العروق
فائق الارتهاز: كثير التحرك والتردد	هامته مثل الغنيق الساطي: المغتلم والخارج من أيل إلى أيل
فإذا قُبِل أعلاه كقبة من الباب (من المدخل)	كأني عليه خاطب فوق منبر
وفرجاً معبوقاً بالمسك الأذفر: شدة ذكاء الرائحة	فقابلتها بأير واسع الساحة..
....	....

ويمكن المضي طويلاً مع لائحة الصفات المذكورة، فهي كثيرة ومتنوعة، وهي تفصح عن حقائق عديدة منها:

١ البعد المعرفي عند السيوطي والإبداعي والمتخيلي، وقدرته في الوصل بين صفات متعددة في خدمة موضوعه!

٢ المجال المفتوح على صعيد الاستعارة وتوظيف أي صفة تعبيراً عما هو مراد ومنشود، فالمحظور منشور في أدبياته هنا!

٣ انسيابية هذه الصور الوصفية، وهي تشي بحالة الارتياح التي يستشعرها السيوطي في كتابته، فالحرية معطاة له بعمق. ففي دفق التعابير والتوفيق بين حالات الاثنين معايشة آمنة، حيث لا وجود لممنوع ما يُستقرأ، في ثنيات مكتوبه!

السيوطي يمنح اللغة حضوراً إيروسياً، وإذا كان ثمة شبقية إثنينية، فهي محورّة ومجيّرة ذكورياً، فشبقية الأنثى تتحدد بالذكر، وقد رأينا في (الأسماء) بعداً كشفياً استعرائياً أحياناً، ولكنه يتجلى معتقدياً (في الحوزة الدينية والمذهبية)، فالاسم نزع المجهول عن الغياب عن اللاتحديد، إنه إعلام وتعليم، وضع (تحت اليد)، ويغدو المتخيّل هنا استطلاعاً إدراكياً، وفي حيّز المعلوم البصري والمتعي الداني، مع كل ما يضفي على ذلك من شعور بالطغيان الجنساني.

أما في الصفات فثمة مقاربة جنسانية أخرى. الصفة ذات انتماء مشهدي، إنها تنزع نحو قيمة تستثير الحواس، وفي الآن عينه تمارس فاعلية تلذذية على صعيد الجسد. الوصف إقصاء عقلي بصورة ما، كون الصفة تغلق على الموصوف، تهبه علامة فارقة، وتسوّره بقيمة وكأن هذه حقيقته، ثمة خدمية جنسانية مشعة في هذه الحالة.

ونلاحظ في هؤلاء الذين يتحدثون، أو يصفون عبر من ينوب عنهم، وكلهم ممثّلون سيوطياً، نلاحظ مرتجى مخططاً له بدقة. المرأة تدخل حقل المرغوب فيه، إنها الأخرى، الآخر، المشتهى، اللامسمى، الجسد المعرّف به، إيروسياً، فالساردون جميعهم ذكور، ترى لو كان السرد أنثوياً، كيف كان البيان يمارس حضوره؟ السيوطي يحيل أنثاه إلى

مسروده الذكري، فالجمال استعراض في حدود الجسد الشبقي، وهذا يستعرض الأنثى لمتعة ومتاع ذكوريين، والتركيز يتنوع (ولكن المسلك واحد) اعتماداً على الفرج، حيث كل توتر، أو غليان داخلي، أو لا استقرار نفسي ينحل في اللحظة الغلمية، ليعود الجسد هادئاً، بعد أن يقوم القضيب بمهمته كما يجب. ثمة تسويق مدهش لرغبات الجسد الذكورية، بل يمكن القول إن بنية الكتاب هي تسويقية، والمقدمة تشي بذلك، فالصفات تفيض على كل عنصر قواعدي، إنها تحيل المعاني إلى خاصية شهوية، إذ إن قاعدة الجسد تشيّد بعلاقات نعتية لخلق وتجديد الرغبات الجنسانية. وليس هناك ما (يوضع) جانباً، ما يستثنى في هذا المجال. إن الديني طليق في مغامراته اللغوية والبحثية، وفي إقامة العلاقات المختلفة بين كلمة وأخرى، حيث تنفتح الكلمة على كل معنى يطلقه أو يأسره أو يبثه أو يعززه في مدارها، وكأنه أفقها. الاسم عنوان وظيفي، إنه يحمي من الضلالة والتضليل من التتويه، والصفة ترغيب في الإقامة في معايشة الاسم وقد تكاثرت مقوماته المتعية، المحظور في هذه الحالة هو ذاك الذي لم يسمَّ.

إن «فقمت إلى حرها المفسوخ، وأذقتها تأثير **الناسخ والمنسوخ**، (ص ٦٤)، أو «فأدخلته في حِرها فإذا مسلكٌ نعم المجاز، بديع الامتياز، فائق الارتهاز، فلم تزل تأتي بالرفث الصريح، إلى أن دنت عسيلتها بالترشيح»، (ص ٩٥). أو «فأدخلته في دائرة المتقارب، وأتيت الضرب المتدارك المتراكب، وهي في هزج وهز، ورمل وسريع ورهز»، (ص ١٠٩)، أو «وأركزته في مركز الدائرة، ومنطقته بمنطقة الناظرة، وتلذذت بتلك الدائرة المنفرجة، وبالخطوط المنحنية من أشفارها البهجة»، (ص ١٢٧).. إلخ، عبارة عن عوالم صفاتية ووصفية محوّرة، وهي في متنوع ألوانها لا تخرج عن سياق الخطاب الجنساني وتحيل الذكورة حيث تُفصح الأنوثة عن متعيتها وتكون مشتهاة ذكورة. إن السيوطي هو أكبر معْلم دعائي للشبق الموظف ولإثبات فاعلية خلْقية، وترشيد اللذة في مسارها المعلوم، واستعراضيّ مذهل لمتع الأنثى ونعم الذكر المُجتبى إلهياً!

والمتمعن في تضميناته واقتباساته وتحويلاته النصية تعبيراً عما يريده يلاحظ حقيقة الشبقي في ما يكتبه إذ إن تلك التضمينات وسواها تفصح عن الحدود المفتوحة وتداخل العلاقات بين المشاهد الجنسية المؤلّفة والمتخيّلة، وهاتيك النصوص التي يحيل إليها هنا وهناك، حيث يغدو نص «النفزاوي» ضعيفاً في متضمّنه الديني إزاءه كما هو مُجدْوَل هنا:

جدول رقم (٤)

المقتَبَس دينياً	الملاحظات	المدوَّن شبقياً	الملاحظات
ثم استوى على العرش	آية قرآنية	ثم استوينا على العرش، وجلسنا على الفرش	ص: ٢٠
كأنه من سَكتة «سوسي»	من القرّاء العشرة	كأنه من سكة: سوسي (دون الوقف في حكم القراءات)	ص: ٢٠
المختوم	من ختم القرآن	فنظرت إلى صدعه المختوم	ص: ٢١
التيسير في القراءات	يخص القرآن	لا غرو أن نسب التيسير للداني	مقطع شعري ص: ٢٢
المد والإدغام	من أحكام التجويد	ثم أطلت المد والإدغام	في الجماع ص: ٢٣
الإقلاب والإخفاء	من أحكام التجويد	وتارة أدبره بالإقلاب غير خارج عن الإخفاء في ذلك الباب	في الجماع، ص: ٢٥
الكشاف	تفسير قرآني	وتروق كشافاً، ثم كشفت عن ذيلها	في الجماع، ص: ٢٧
مجمع البحرين ومطلع البدرين	تفسير قرآني للسيوطي	وحصلت من أردافها على مجمع البحرين	في اللذة ص: ٢٩
ومن شر غاسق إذا وقب	آية قرآنية	ثم تعوّذت بالله من سوء المنقلب (ومن شر غاسق إذا وقب)	أي فرجها، ص: ٣٠
وامرأته قائمة فضحكت	آية قرآنية	إلى أن تركت ثغر فرجها ضاحكاً	إثر اللذة، ص: ٣٠
الخبر	مصطلح في الحديث النبوي	وامتلأ خليج الذَّكر بالمياه، وكان هذا خبراً صادقاً	أثر اللذة، ص: ٣٠
تساقط عليك رطباً جنياً	آية قرآنية	ورأيت منظراً أبهى من البدر السنيّ، وحديثاً أحلى من الرطب الجنيّ	أي فرجها، ص: ٣١.
الإرسال وغيره	من الحديث النبوي	فأخذت في الإرسال والوقف والإدراج	في الجماع، ص: ٣٤
الإسناد	من الحديث النبوي	فوصلته إلى الأكباد، وأسندته غاية الإسناد	أي ذكره، ص: ٣٥
حسن وصحيح وغيرهما	من الحديث النبوي	قواعده موضوعة وأشفاره مرفوعة، مستخرجه مليح، ومدخله حسن صحيح	أي فرجها، ص: ٣٦

المُقتبَس دينياً	الملاحظات	المدوَّن شبقياً	الملاحظات
علو ونزول		ولم أزل في نزع ودخول وهي في علو ونزول	في الجماع، ص: ٣٧
أبو نعيم وأبو رويم	فقيهان	وحصل مستخرج الماء من أبي نعيم، ووصلت الإجازة من جار أبي رديم فكانت وطأة على شرطه الصحيح	في الجماع، ص: ٣٨
المطلب والمنهاج وغيرهما	في الفقه	علمت أنها نهاية المطلب، ومنهاج مذهب الأير المذهب وبحره الشامل وروضه الكامل	عن الجماع، ص: ٤٣
الروضة	عن الحديث	أبهى من بهجة، من روضة مزهرة، وأعلى قيمة من درة	عن فرجها، ص: ٤٤
البحر والمحيط	في التفسير	يقال عن وصف تموجه هو البحر المحيط بل مجمع البحرين ومطلع البدرين	عن الجماع، ص: ٤٥
أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً	آية قرآنية	ثم ألقيتها على ظهرها وتيممت الصعيد من مشفرها	لذة الجماع، ص: ٤٦
السواك	معروف بمكانته الدينية إسلامياً	وسميت متعوذاً، وسوّكت ثغر الفرج بسواك الأير متلذذاً	في الجماع، ص: ٤٧
الخلع والرجعة وغيرهما	فقه المعاملة	فخلعته منها خلعة، ناوياً للرجعة، والأخذ بالشفعة	في الجماع، ص: ٤٩
الحج والعمرة وغيرهما	في فقه المعاملة	مضمراً للكثرة والقرآن بين الحج والعمرة، عازماً بعد التدريس على الإعادة...	في الجماع، ص: ٥٠
ابن الحداد	فقيه	وارتضع فم حرها من ثغر إيري خمس رضعات، وبات أيري على باب حرها يناظر ابن الحداد في المولّدات	في الزواج، ص: ٥١
حاصل ومحصول	في الفقه	رَكَب أوفى وحاصل مستصفى، وجرم له محصول، وشحم حليل كأنه دقيق منخول..	عن فرجها، ص: ٥٩

المُقتَبَس دينياً	الملاحظات	المُدوَّن شبقياً	الملاحظات
المُحكَم والمعالم	في الفقه	فقمت إليها بأير محكم وسلكت تلك المعالم بسهم مَعْلم	في الجماع، ص: ٥٦
القياس والتعليل وغيرهما	في الفقه	وطابت العبرة والقياس، وأذقتها ما سرت لذته في الأضراس، إلى آن التنزيل، وجعلنا على شفاء الغليل من مسلك التعليل	في الجماع، ص: ٥٧
التنزيل والتأويل	في الفقه	ووجهت إلى كُسّها السماك الرامح، إلى أن حصل التنزيل ووقع الإتقان على أحسن تأويل	في الجماع، ص: ٦٤
مرج البحرين يلتقيان	آية قرآنية	بدا لي حِر ريان وإليتان، مرج البحرين فيهما يلتقيان..	عن فرجها، ص: ٩٣
خلق من ماء دافق، يخرج من بين الصلب والترائب	آية قرآنية	وشهيقها الجاذب للماء من الترائب العجلات، إلى أن جاءت النطفة الحادة وروي قطب الدائرة من هذه المادة	في الجماع، ص: ١٢٨
المنارة	في الجامع	وأير له استعملت منه منارة لأسمعت الموتى نداء المؤذن	عن قضيبه، ص: ١٣٠
التجلي والكشف وغيرهما	من مصطلحات أهل التصوف	غير أن لنا رموزاً وإشارات، هي مفاتح الكنوز، إنه لما حصل التجلي والكشف، رأيت محاسناً تجل عن الوصف، فطاب المقام وراق المدام، وكشف اللثام	عن فرجها وما يخص الجماع، ص: ١٤٤

في إثر ما تقدم كيف يتبدى نص السيوطي؟ هل ثمة ما هو مغيّب عصي على الانكشاف في معجمه الشبقي الجنساني بامتياز؟

لقد كان مخلصاً لعصره، معبراً عن الثقافة السائدة، ففي عصر ساد فيه وضع المعاجم والتصانيف، كان كل ذلك يعبر عن وضع سكوني أو مسيّج بمفاهيم وتصورات لا يسمح بتجاوزها، وكان كل ما ظهر يفصح عن حقيقة السائد وحركية المتداول. ولكن

داخل هذا السياق كانت رغبة التجميع تتجاوز مفهومه الحسابي، فهي التي أكدت ثقافة موروثة، وتسعى إلى إثبات شراكتها وإخلاصها لما كان ماضياً، والذين جسدوا السائد كانوا مسكونين ببعض من حيوية الواقع والتطلع إلى الأمام وكسب ودّ الخاصة (جماعة العلماء) والسيطرة على (العوام) عن طريقهم، وفي الوقت نفسه كانوا تواقين إلى المتعي، تاركين زمام المبادرة في تشكيل جمهرة ثقافية تضم فنوناً ومعارف متشابكة لفرض سلطانهم على المحيطين بهم. ولعل الأرضية التي برزت عليها أو عبرها مؤلفات أو مصنّفات السيوطي النكاحية (إن جاز التعبير)، تمتد تحت راية الإلحاح اليومي أو متطلبات المستجدات. وربما جاءت بناء على رغبة أولي الأمر لممارسة مسح اجتماعي وتربوي وأخلاقي وتوجيه العقول (عقول النشء ومن يكبرونهم سناً، وهم يفيضون حيوية شباب) نحو المقبول شرعاً.

ويأتي ـ مثلاً ـ كتابه الآنف الذكر ليفصح عن هذا المرام والمقام، ولإعطاء صورة (متلفزة) مبهرة عن جمالية الجسد وروعة المصور عنه، والمدوّن والمعاش إسلامياً، حيث يُحتفى به وباللذات الموزعة فيه وهو مسخّر لتحقيق غاية تتجاوز الآني. وفي ضوء ما تقدم يغدو كل ما دوّن في الحيّز الديني مباحاً لاستثماره وتجديد العمل به، وإعادة إنتاجه مادام في ذلك بقاء للمرغوب فيه دينياً، وليس كالجنس (النكاح في مفهومه الشرعي) إجراء يُعْمل به يحقق هذا المطلوب، ويستثير المكبوت.

إن التضمينات المذكورة، قرآنية ونبوية وفقهية لا يمكن النظر فيها من قبل أي كان، حيث تبدو صدامية وقد حوّرت المعاني وأُفصح عنها في حقل الجنساني، وتطويب الشهوي معتقدياً، وترسيخ اللذائذي لإصلاح وضع مخطَّط له! إن القائمة المرسومة بما فيها من تضمينات مختلفة (وهناك غيرها لم تُذكر) تدفع بكل ذي عقل مرن (منفتح) إلى الوقوف تقديراً لعصر السيوطي رغم انحطاطه على صعد مختلفة، ولتلك المجالات التي وسعها الديني دون حرج أو خوف، فصاحب «تفسير الجلالين»، و«الإتقان في علوم القرآن» وسواهما من الأدبيات الفقهية، الذي يقرأ هنا وهناك، رجل له اعتباره الأثري: معتقدياً وفقهياً وأدبياً، وهو يجمع بين أوصاف ذات جذور موغلة في العراقة الإبداعية، وبيانية وبديعية وغيرها تخص الفرج والقضيب إلى درجة الإسهاب والتكرار (بقصد التمكن من المخاطب)، وآيات قرآنية، أو ما يحيل عليها، وعبارات ومصطلحات تخصّ أدبيات الحديث والسنّة النبوية، وغيرها فقهية عامة، وينتقل بين هذه وتلك دون وجود

حسابات معينة يخشى منها في المعيش والحياة اليومية، وكل ذلك يدفعنا إلى القول: إن عبارة المحظور (في ما يخص موضوعنا) لهي غريبة حقاً على ما كان سابقاً، بل لم يعمل بها أو يُرتدع بها هي أو الممنوع، وهذا يشجعنا على طرح سؤال له مشروعيته(؟): تُرى لو كان السيوطي (أقول لو!) من أبناء النصف الثاني للقرن العشرين، وهو بكامل معارفه التي تميز بها، هل كان بإمكانه تأليف وتدوين ما ألّف ودوّن؟ تُرى كم مرة كان سيهدد ويهدر دمه ومن جهات مختلفة، أما كان سيطلب حق اللجوء السياسي في دولة من دول الكفرة كغيره!؟

السيوطي لا يسعى في مؤلفه أو مصنّفه المقاماتي إلى إقامة علم جنس مميّز به، بقدر ما يؤكد على الجنسانية الباذخة إسلامياً، وهو في عمله هذا وسواه في الحيّز الجماعي (النكاحي) يمارس جهاده الديني، فالنكاح وظيفة جهادية جلية، والنكاح فيه توكيد للتكاثر، للكمّ الذي يخدم النوع، وبذلك فإن العنصر الشهوي (الشبقي تحديداً) يدخل في إطار الإسلام المقاوم (المجاهد)!

ولعل المقاماتية (كما أسلفنا) تلبي الطلب على أكثر من صعيد، إنها موزونة تترافق مع الحركات الجنسية، ثمة رهز وارتهاز فيها، حيث كل عبارة تتداخل مع سواها، تكملها وتستكمل بها، وهي بالمقابل لصيقة بالبنية المعمارية القرآنية ونهايات آياتها.

أكثر من ذلك، يبرز اعتناء السيوطي بكلماته وهي مفخمة تفيض بالأجواء القرآنية بمناخاتها، حيث الاتكاء الجلي على كلمات وتصورات إسلامية ذات مصدر قرآني ونبوي وسنّي خصوصاً بقصد تعزيز الشبقي وتجذيره في القلوب، وهذا ما يفصح عنه أكثر في لفت النظر إلى الفرج المكتنز والقضيب الصلب الشديد أو العرد، لتأكيد المطابقة أو الملاءمة الشبقية بينهما. ولكن الأعمق من كل ذلك هو أن الاكتناز في الفرج وبأسمائه وبصفاته المختلفة، يحيل على القاع الذي لا يسبر وعلى المتخيل «الذكوري» الاكتناز الفرجي (إن جاز التعبير) يفيض بالشبق المرسوم، بفتوحات لامتناهية بالنسبة إلى الذكر الذي تُسند إليه مهمة القيام بواجبه، وهو تحويل ذلك المكتنز إلى مدخل للمرغوم فيه، ومخرج للمأمول (للنسل)، وفي الوقت نفسه للقضاء على جموح الشهوة وامتلاك لغتها الشيطانية وتحريرها طقوسياً. المكتنز لصيق بالمتخيل النصي الديني هذا الذي يعتبر فياضاً بالمشتهى، دفاقاً بما لا نهاية له من التأويلات.

ويبقى المكتنز من جانب آخر ملبياً لحاجة ذكورية بما فيه من حرارة قادرة على بث الشبق أو النعظ في الذكر، حيث يؤدي ذلك إلى تحصيل المتعة واللذة سريعاً، فهل كان السيوطي شبقياً عاشق الفرج الكعثب الأختم العنبل؟

وهو في ضوء ذلك يراهن على الذكر الذي يحمل (مورّثات) الفحولة ـ كما يبدو ـ فالمكتنز يقابل المعجرم العرد السمهدر المتمعّر، وهو إذا كان يندفع محمولاً بالشبق، ونعظاً، فإنه يكون (مستقطباً) للأنثى مغرياً لها.

جنسانية السيوطي لا تتوقف عند إقامة العلاقة بين القضيب والفرج، بين مكتنزين يتداخلان لإبراز تكوين موحّد، إنما يتحدث جنسانية مفرطة يساوم بها وعليها. إنه في كل قول يؤسس لخطابه الجنساني، ويبرز التفاوت الخلاّق بين عالمين كانا واحداً ذات يوم كما تعلمنا بذلك النصوص الميثولوجية والدينية (مفهوم النفس الواحدة إعلام بالكائن الواحد قديماً)، حيث كل منهما يُعرف بالآخر، ويدوم به، وفي الآن عينه فإن الجنسانية هذه تسند إلى الرجل مهمة مزدوجة: السرد اللفظي والحكائي والتوصيفي، فهو الذي يتحدث عما يرى (والمرئي موضوع ممتلك داخل لغة تتشكل ذكورياً) وعما يؤول إليه المشهد المقدّم، والسرد التطبيقي، حيث الحركة موجهة ومرسومة ذكورياً. إن مرشح السيوطي هو ذلك الفحل المؤمن الذي يسخر إمكاناته لتحقيق فاعلية الديني وإثبات الذكورة. والرجوع في كل آن وحين إلى النص الديني لشحن اللغة والجسد بالطاقة الميمونة، وبهذا فإنه يجعل كل نص مدوّن مهما كان طابعه مشعاً بالشبقي هذا الذي يتجاوز الآني ويتوجه نحو المطلق، نحو الفردوسي!

الهوامش

(١) ابن سيده «أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي»: اللغوي الأندلسي: **المخصص** (المكتب التجاري، بيروت، د.ت.، السفر الثاني)، م ١، ص ٣٠ ـ ٤٠.

(٢) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد: **فقه اللغة وسر العربية**، تحقيق: سليمان سليم البواب، (منشورات دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٤)، والإحالات المرجعية تخص هذه الطبعة.

(٣) فروة، اسم رجل والثفر بدل منه على أنه لقب ذم له؛ والمتضاجم المعوج الفم صفة الثغر، وجر للمجاورة؛ والثورة، مؤنث الثور، كما جاء في شرح المحقق للكتاب.

(٤) صدر عن مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١٩٩٧، وكل الإحالات المرجعية الخاصة بهذا الكتاب، تعود إلى الطبعة المذكورة، والكتاب يفتقد التوثيق، رغم وجود من قام بتحقيقه، ولكن لم يضع اسمه، وهذا يطرح أكثر من سؤال يخص أخلاقية المسموح والممنوع، وأقنعتها المُمَسْرحة!

الفصل السابع

كشكوليات مختارة

أولاً: أخلاقيات إيروسية

١ قصد رجل من الشعراء باب زبيدة بنت جعفر المنصور ببيتين مدحها بهما وهما:

أزبـيـدة ابـنـة جـعـفـر طـوبـى لـزائـرك المثـاب
تـعـطـين مـن رجـلـيـك مـا تُـعـطـي الأكـفّ مـن الـرغـاب

فتبادر الشعراء والغلمان ليوقعوا به فقالت: كفوا عنه فإنه أراد خيراً فأخطأه، ومن أراد خيراً فأخطأه فهو خير ممّن أراد شراً فأصاب.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٧).

٢ راودت أعرابية شيخاً عن نفسه فلما دنا منها أبطأ فأعجلته فقال: يا هذه أنت تفتحين بيتاً وأنا أنشر ميتاً.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢ ج ١، ص ٦٩).

٣ قال ابن الأعرابي: تزوج رجل فقيل له: كيف وجدتها؟ قال: رصوفاً، أنوفاً، رشوفاً. الرصوف: التي في فرجها ضيق، والرشوف: الطيبة المقبّل، والأنوف: التي تأنف مما لا خير فيه.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٢٧).

٤ قيل للجمّاز: ما بقي من شهوتك للنساء؟ قال: الغيرة عليهن.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).

٥ وقال أبو عثمان الناجم:

وكم فيشة ما لها حُقَّة وكم من حِرٍ ما له طبقْ

يُعلَّل هذا بسحاقةٍ وذا بُعَيرة عند الشبق

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).

٦ أنشد ابن الأعرابي:

ويلك يا عراب لا تبربري هل لك في ذا العزب المخصَّر

يمشي بعَرْد كالوظيف الأعجر وفيشة متى تريها تشفري

تقلب أحياناً حماليق الحر: (حماليق: حملاق ـ أي شفرا عورتها).

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٥٧).

٧ كان أبو هشام الرفاعي يعشق جارية سوداء سمينة ضخمة وكان يمصُّ لسانها، ويشم صُنانها، ويشتم ريحها، عجباً بها.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٨).

٨ وكان باكياك التركي اشترى جارية، وكانت قبله لفتى يحبها وتحبه، فمات عنها فجعلت لله على نفسها أن لا يجمع رأسها إلى رأس رجل وسادٌ، فبيعت في الميراث فلما حصلت بالشراء لباكياك نظرت إلى وجهه وخِلْقته، وكان منكراً متفاوتاً، فبكت فقال لها: يا بنت الزانية إي تبكين في جر أم أمس، وفي بظر أم غد، الشأن في اليوم، قومي حتى تتنايك، ونأكل ونشرب، فوقع عليها الضحك واسترخت له وأمكنته.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١١١).

٩ قال المهدي لعمارة بن حمزة: مَن أرق الناس شعراً؟ قال: والبة بن الحباب: قال صدقت، قال: فما منعك من منادمته يا أمير المؤمنين قال: قوله:

قلت لساقينا على خلوة أُدن كذا رأسك من رأسي

وادن وضع رأسك لي ساعة إني امرؤ أنكح جلاسي
أفتريد أن ينكحنا لا أم لك؟
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٨٤).

١٠ عُرضت جارية على المتوكل فقال لها: إيش تحسنين؟ فقالت: عشرين لوناً من الرهز، فأعجبته فاشتراها.
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١١ طالب مزبّد امرأته من خلف، فأمكنته، ثم طالبها أيضاً فقالت له أذكر أنك تنيك وحدك.
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٣١).

١٢ قال شاعر:
مررت بأير بغل مُشبطرٍّ فوق الأرض كالعنق المطوّق
فما إن زلت أمرسه بكفي إلى أن صار كالسهم المفوق
فلما أن ربا ومذى وأمذى ضربتُ به جر أم أبي الشمقمق
«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ١، ج، ص ٦٧٣).

١٣ وبعض من يظهر النسك والتقشف إذا ذكر الحِرُ والأير والنيك تقزز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم، والنبل والوقار، إلاّ بقدر هذا التصنع.
ولو علم أن عبد الله بن عباس أنشد في المسجد الحرام وهو مُحرِم:
وهن يمشين بنا هميسا إن تصدق الطير ننك لَميسا
فقيل له: إن هذا من الرفث! فقال: إنما الرفث ما كان عند النساء.
وقول علي رضوان الله عليه ودخل على بعض أهل البصرة، ولم يكن في حسبه بذاك، فقال: من في هذه البيوت؟
فقال: عقائل من عقائل العرب، فقال: «من يَطُل أير أبيه ينتطق به».
فعلى علي في التنزه يعوّل.
وقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لبُديل بن ورقاء يوم الحديبية، وقد تهدد

رسول الله (ص): «عضضتَ ببظر اللات، أنحن نخذله؟».
وحديث مرفوع: من عذيري من ابن أم سباع مقطعة البظور».
ولو تتبعت هذا وشبهه وجدته كثيراً.
وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة، ولو كان الرأي ألا يلفظ بها ما كان لأول كونها معنىً، ولكان في التحريم والصون للغة العرب أن ترفع هذه الأسماء والألفاظ منها.
ولو سمعوا حديث ابن حازم حين زعم أنه يقيم ذكره ويصعد السلم وامرأته متعلقة بذكره حتى يصعد.
وحديث ابن أخي أبي الزناد إذ يقول لعمه: أنخر عند الجماع؟ قال: يا بني إذا خلوت فاصنع ما أحببتَ. قال: يا عم، أتنخر أنت؟ قال: يا بني، لو رأيت عمك يجامع لظننت أنه لا يؤمن بالله العظيم.
وروي عن بعض الصالحين من التابعين رحمه الله، أنه كان يقول في دعائه: اللهم قوّ ذكري على نكاح ما أحللت لي.

«الجاحظ» في: (رسائله ج ٢، ص ٦٢ ـ ٦٣).

١٤ قال: كانت عائشة بنت طلحة من المتزوجات، فتزوجها عمر بن عبيد الله، بن مَعْمَر التيمي، فبينا هي عنده تحدث مع امرأة من زوارها إذ دخل عمر فداعبها فواقعها، فسمعت المرأة من النخير والشهيق أمراً عجيباً، فلما خرجت قالت: أنت في شرفك وقدرك تفعلين مثل هذا! قالت: إن الدواب لا تجيد الشرب إلاّ على الصفير.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٨).

١٥ قال: وكانت خُليدة امرأة سوداء ذات خلق عجيب، وكان لها دار بمكة تكريها أيام الحج، فحج فتى من العراق فاكترى منزلها، فانصرف من المسجد وقد طاف فأعيا، فلما صعد السطح نظر إلى خليدة نائمة في القمر، فرأى أهيأ الناس وأحسنه خلْقاً، فدعته نفسه إليها فدنا منها، فتركته حتى رفع برجليها فتابعته وأرته أنها نائمة، فناكها، فلما فرغ ندم فجعل يبكي ويلطم وجهه، فتعاربت (تحببت إليه) وقالت: ما شأنك؟ لسعتك حية؟ لدغتك عقرب؟ ما بالك تبكي؟ قال: لا والله ولكني نكتك وأنا محرم، قالت: فتنيكني وتبكي؟ أنا والله أحق بالبكاء منك قم يا أرعن!

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٩).

١٦ قال: كان هشام به عبد الملك يقبض الثياب من عظم أيره، فكتب إلى عامله على المدينة: «أما بعد فاشتر لي عِكاك النيك» ـ أي حرارته ـ قال: وكان له كاتب مديني ظريف، فقال له ويحك، ما عكاك النيك؟ قال: الوصائف. فتوجه إلى النخاسين فسألهم عن ذلك. فقالوا: عكاك النيك الوصائف البيض الطوال. فاشترى منهن حاجته، ووجه بهن إليه.

«الجاحظ» (في رسائله، ج ٢، ص ٩١).

١٧ قال: نظر رجل إلى امرأة جميلة سريّة، ورجل في دارها دميم مشوّه يأمر وينهى، فظن أنه عبدها، فسألها عنه فقالت: زوجي. قال: يا سبحان الله، مثلك في نعمة الله عليك تتزوجين مثل هذا؟ فقالت: لو استدبرك بما يستقبلني به لعَظُم في عينيك. ثم كشفت عن فخذها فإذا فيه بقع خُضر، فقالت: هذا خطاؤه فكيف إصابته.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

١٨ وشكت امرأة زوجها، وأخبرت عن جهله بإتيان النساء، وعيّه، وعجزه، وأنه إذا سقط عليها أحبق صدره ـ والنساء يكرهن وقوع صدور الرجال على صدورهن ـ فقالت: زوجي عياياء وطباقاء، وكل داء له دواء!!

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ١٣٢).

١٩ وزعم اليقطري أنه أبصر رجلاً يكوم كلبة من كلاب الرعاء، ومرَّ بذلك الزب العظيم في ثغرها، والثُّغْرُ منها ومن السبع، كالحر من المرأة والظبية من الأتان والحجر، والحياء من الناقة والشاة، فزعم أنها لم تعقد عليه، ولا ندري أمكنته أم اغتصبها نفسها.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ٣٧٠).

٢٠ وقلت لأعرابي، أيما أشد غلمة: المرأة أو الرجل؟ فأنشد:

فـوالـلـه مـا أدري وإنـي لـسـائـل ألأيـرَ أدنـى لـلـفـجـور أو الحر
وقـد جـاء هـذا مُـرخـيـاً مـن عـنـانـه وأقـبـل هـذا فـاتـحـاً فـاه يـهـدر

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٧، ص ١١٠).

٢١ وقال أبو الشمقمق، وجعل الأير أعمى على التشبيه، فقال:

فسلم عليه فاتر الطرف ضاحكاً ... وصوّت له بالحارث بن عباد
بأصلع مثل الجرو جهم غضنفرٍ ... معاودِ طعن جائف وسناد
أصم وأعمى يُنغِض الدهر رأسه ... يسير على مَيْل بغير قياد

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٤١١).

٢٢ وقال ابن سكرة الهاشمي:

عجبت لخمرة النجراء أنّي ... أقامت مع مؤاجرها زمانا
وليس لأيره طول، ولكن ... ينيك به فيردفه لسانا
لحاه الله كيف يدس فيها ... لساناً ربما درس القرآنا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٢٣ وقال في مكان آخر:

يطيل المُكْث في الاسطبل حتى ... يرى أير الحمار إذا أسبطرَّا
فيمرسه ويكثر قول: طوبى ... لغمدٍ ضم هذا النصل شهرا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٨).

٢٤ وقال ابن الحجاج:

جميع ما لي صدقة ... لأكسرن فستقة
فبسّ كم تهذين يا ... سنديه مطلقه
لا بد للسندان أن ... يصبر تحت المطرقه
وفيشتي لا بد أن ... أسبكها في البوتقه
لا بد أن أطعن بالرمـ ... ـح ذي صميم الدرقه
وأن أمر الميل في ... جوف سواد الحدقه
تريد مني أترك اللحم ... وأحسوا المرقه
ليس الشريد بابتي ... بَتشي من الملبَّقه
أريد لحم الاست من ... أعشقها مدقه
أحب أن لا تشفقي ... عدمت هذي الشفقه
وكل شاة في غد ... برجلها معلقه

لا بـــد مـــن أن يـــقـــع الـــزرفـــين جـــوف الحلـــقـــه

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٥٣).

٢٥ وقال في مكان آخر:

أوجع دماغ القرع بالسلق ... اليوم يوم القطع والبلق

اليوم يوم الراح يا سيدي ... فاشرب من الراح كما تسقى

كل سيدي واشرب ونك إنما الحياة بين الشرب والفسق

وافطر من الصوم على فقحة ... زبدتها في طرف الزق

وابق سليماً ودع الموت لا ... يحنو على الخلق ولا يبقى

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م٣، ص ٧٣).

٢٦ وقال في مكان آخر:

سرى متعرضاً طيف الخيال ... فسوّف لا محالة بالمحال

ولكني انتبهت فكان حزني ... على ما فاتني أسوأ الحالي

وما خُلِقَ النساء البُظْرُ إلاّ ... وبالاً حيث كن على الرجال

عذيري في الزنا من كل تيس ... عتيق قد تمرد في الضلال

يحسّن لي الحلال فنحن طول النهار إذا اجتمعنا في جدال

وليس سوى الزنا همي، ورايي ... فبيكار الخصى نيك العيال

وفي النيك الحرام خزعبلات ... قليلاً ما تراها في الحلال

وسرم مَرَّ مجتازاً بأيري ... كما صلى العشا والدرب خالي

ولِمْ تختار وصل الحر دوني ... وتكرهني وتعرض عن وصالي

ألم تر أن شكل البدر شكلي ... وأن الحر معكوس الهلال

تأمل تكتي فوقي وأين الوهاد من الروابي والتلال

فنكّس رأسه أيري طويلاً ... وفكر في الجواب عن السؤال

وفكر ثم قال له: إذا لَمْ ... تُوفَّق للصواب فما احتيالي

أبا الوراق ما للجر ذنب ... إذا فكرت في غدري، ولالي

ولكني رأيت الحر فينا ... يُسام الخسفَ حالاً بعد حال

فيقطع أنفه طفلاً، وينسو كبيراً وهو منتوف السبال

ويُنْكم شِدْقه في كل وقت ... بغير خصومة وبلا قتال

وأنت فَسَيءُ الأخلاق جداً ... كما تدري، قليل الاحتمال
بأول خاطر من غير فكر ... تشرس من لقيت ولا تبالي
ومدخلة لها ردفٌ سمين ... وخصر كالهلال من الهزال
وتعصف ريح عصعصها شمالاً وهل ريح أرق من الشمال؟
وقد بادلتها، فما بالها لي ... بحشّورة استها، ولها قذالي
كما لابن العميد جميع شكري ... ودنيا ابن العميد جميعها لي

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٢٧ وقال في مكان آخر:

يا سادتي ما استرق ديني ... شيء كمثل الحِر السمين
لما أراه يزول عقلي ... عني، ويعتادني جنوني
وأشتهي أن أغوص فيه ... من مشط رجلي إلى جبيني
وكلما شلتُ منه رأسي ... رزقت قوماً يغوصوني
أغيب شهراً فلا تراني العيون والناس يطلبوني
حتى إذا كان بعد شهرٍ ... دل على موضعي أنيني
فديته كالعروس يُجلي ... في دست ورد وياسمين
جبينه الصلب من حديد ... وشدقه الرخو من عجين
وخير ما يقتنيه أيري ... صلابة بُطِّنت بلينِ

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م٣، ص ٧٧).

٢٨ وقال في مكان آخر:

يا صاح فاشرب واسقني ... من الشراب العُكْبري
مع أمرد عصعصة ... يجيد بَلْع الْكَمر
أو قينة طنبورها ... المحفوف صلب الوتر
حورية قد شربت ... بالرطل ماء الكوثر
من الجنان وجهها ... وسرمها من سقر
لها حِرٌ كأنه ... وجه غلام خَزَري
أو شعرة أطرافها ... شبه رؤوس الإبر
أصبح في نيكي لها ... تقدمي تأخري

أحسنت لي هم هكذا　　　مدي وتدي واعصري
العيش ما أطيب ذا　　　يا مهجتي يا بصري
لمثل ذا الوقت انتفى　　　أو احلقي أو نوّري

«الثعالبي النيسابوري»: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٧).

٢٩ وقال في مكان آخر:

يا ويحكم واللحم　　　يُعرَض والبزاة على الكنادر
قوموا بنا نحشو البظور بفيشنا حشو المساور
نبدأ بكرّاعاتهم　　　ونعود نعثر بالزوامر
ثم الحوافظ إنهن عجائز شمط عواهر
أحراحهم بيض العنافق واللحى سود المباعر
كشيوخ أصحاب الحديث إذا تمشوا بالمحابر

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر»، م ٣ ص ٧٩).

٣٠ وحضر مطيع بن إياس وشراعة بن الزندبوذ ويحيى بن زياد ووالبة بن الحباب، وعبد الله بن عياش المنتوف وحماد عجرد مجلس بعض الأمراء بالكوفة. فاجتمعوا كلهم على مطيع فكايدوه وهجوه، فغلبهم كلهم، ثم بدههم فقال:

وخمسة قد أبانوا لي عداوتهم　　　وقد تلظّى لهم بعَلَى وطنجيرُ
لو يقدرون على لحمي تقسّمه　　　قرد وكلب وجرواه وخنزير

فقطعهم وأقروا له.

واجتمعوا يشربون، فأقاموا على ذلك أياماً. فقال لهم يحيى بن زياد ليلة، وهم سكارى: ويحكم! ما صلينا منذ ثلاثة أيام. فقوموا بنا حتى نصلي، فقالوا: نعم! فقام مطيع فأذّن وأقام. ثم قال للمغنية: تقدمي فصلي بنا. فتقدمت، وكانت بلا سراويل، وعليها غلالة رقيقة، فلما سجدت انكشف متاعها، فوثب إليه مطيع فقبله، ثم قال:

ولما بدا هَنُها جاثماً　　　كرأس حليق ولم تعتمدْ
سجدت له ثم قبلته　　　كما يفعل العابد المجتهدْ

فقطعوا صلاتهم بالضحك، ثم عادوا إلى ما كانوا عليه.

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٥٣).

٣١ تلاقى مخنث ولوطي فقال: أنا خير منك لأني فوق فأنا قريب إلى السماء، فقال: أنا أشد تواضعاً منك بلصوقي إلى الأرض.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

٣٢ سمعت أعرابية رجلاً ينشد:

وأنعظ أحياناً فينقد جلده فأعذله جلدي وما ينفع العذلُ
فأدخلُه في جوف جاري وجارتي مكابرة مني وإن رغم الفحل

فقالت، بئس والله جار المغيبة أنت! فقال: والتي معها زوجها وأبوها وأخوها.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢ ص ٢٥٩).

٣٣ وقال حسنويه:

أنعظ حتى كأن فقحته مجموعة في زبار بيطار
كأنه والأكف تلمسه عنق ظليم بغير منقار

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).
و«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م٢، ق ١، ص ٢٨٨).

٣٤ سأل خلف الأصمعي عن قول الشاعر:

ولقد غدوت بمشرقٍ يافوخه عسر المكرّة ماؤه يتدفق
مرح يسيل من النشاط لعابه ويكاد جلد إهابه يتمزق

فقال: يصف فرساً فقال: أرانيك الله على مثله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢ ص ٢٦١).

٣٥ وقال مديني: اللهم ارزقني أيراً سداه عصب ولحمته قصب، ولا يصيبه تعب ولا نصب، وينيك من رجب إلى رجب.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

٣٦ وقدمت امرأة زوجها إلى القاضي وقالت: إن زوجي ليس يضاجعني. فقال الزوج: إني عنين. فقالت المرأة: هو يكذب، فقال القاضي: ناولني أيرك حتى أمتحنك، فتناول أيره يمرسه، وكان القاضي قبيحاً فلم يقم أيره، فقالت للقاضي: لو رآك

ملك الموت منعظاً لاسترخى، ادفعه إلى غلامك هذا، وكان للقاضي غلام صبيح فدفعه إليه، فانتشر سريعاً فقالت: أعط القوس باريها، فقال القاضي: مر يا كشحان ونك امرأتك ولا تطمع في غلمان القضاة!

«الراغب الأصبهاني» في: (محضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٩).

٣٧ وكان عراقي يهوى امرأة فجاء على حمار مع غلام، وجاءت المرأة على أتان مع جاريتها، فخلا بها، والغلام بالجارية، والحمار بالأتان، فقال: هذا يوم غابت عذاله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٢).

٣٨ قال عماد بن ذي كنار:

أشتهي منكِ مثل منسك مكاناً بجنب ذا
فأجي فيه فيه فيه بأيرٍ كمثل ذا
ليت أيري وجِرّك يوماً جميعاً تجابذا
فأخذ ذا بشعر ذا وأخذ ذا بقعر ذا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦، ق ١، ص ٢٦٥).

٣٩ وقال ابن سناء الملك:

يا هذه لا تستحي ... مني قد انكشف المغطى
إن كان كسك تشاءب ... أيري قد تمطى

«ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصبابة، ص ٢٤٨).

٤٠ وقال بعض مشايخ العصر:

أيري إذا ندّيته ... لحاجة تختص بي
قال لها بنفسه ... ما هو إلاّ عصبي

«ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصبابة، ص ٢٤٩).

٤١ وقال آخر:

ويحك يا أير أما تستحي ... تخجلني ما بين جلاّسي

تطلع من طوقي كذا عامداً تنكس العمة عن راسي

«ابن أبي حجلة» في: (ديوان الصبابة، ص ٢٥٠).

٤٢ وقال عبد الصمد بن المعذل في جارية سماها ابنته وفتى سماه ابنه، حيث تزوجا، وقد كانا عنده:

بنيتي أصبحت عروساً تُهدى من ابني إلى عروش

زُفّت إليه لخير وقتٍ فاجتمعا ليلة الخميس

يا معشر العاشقين أنتم بالمنزل الأرذل الخسيس

يزيد أضحى لكما رئيساً فاتبعوا منهج الرئيس

من رام بلاً لرأس أير دلك نفساً كل كيس

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٢٣).

٤٣ وذكر أن ابن أبي الزوائد دخل إلى حماد بن عمران الطليحي، وكان يلقب بعطعط، وكان له قيان يسمعهن الناس عنده فرآهن ابن أبي الزوائد، فقال فيهن:

أقول وقد صنف البظر لي البظر أدخلني عطعطُ

فإني امرؤ لا أحب الزنا ولا يستفزني البربط

ولو بعضهن ابتغى صبوتي لخالط هامتها المخبط

لبئس فعل من قد قرى وهمت عوارضه تشمط

وما كنت مفترشاً جارتي وسيدها نائم يضرط

أأفرغ في جارتي نطفة حرافاً كما يفرغ المُسعُط

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢، ق ١، ص ٣٦٨).

٤٤ وقال أحدهم:

شفاء الحب تقبيل ولمس وسبح بالبطون على البطون

ورهز تذرف العينان منه وأخذ بالذوائب والقرون

«ابن عبد ربه» في: «العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨)،

و«الأبشيهي» في: (المستطرف، ج٢، ص ٢٢٧).

٤٥ وقال الراجز:

لا يعقب التقبيل إلاّ زب ينزع منه الأير نزع الصب
ولا يداوي من حميم الحب إلاّ احتضان المركب الأزب

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٤٦ وأهديت جارية إلى حماد عجرد وهو جالس مع أصحابه على لذة فتركهم وقام بها إلى مجلس له فافتضها وكتب إليهم:

قد فتحت الحصن بعد امتناع بسنان فاتح للقلاع
ظفرت كفي بتفريق جمع جاءنا تفريقه باجتماع
وإذا شملي وشمل خليلي إنما يلتام بعد انصداع

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣ ص ٢٤٩).

٤٧ قال أبو محمد: كان عيسى بن عمر أعلم الناس بالقريب، فأتاني قتيبة الخراساني هذا فقال لي: أفدني شيئاً من الغريب أعاني به عيسى بن عمر. فقلت له: أجود المساويك عند العرب الأراك، وأجود الآراك عندهم ما كان متمئراً عجارماً جيداً، وقد قال الشاعر:

إذا أستكتَ يوماً بالأراك فلا يكن سواكك إلاّ المتمئرّ العجارما

يعني: الأير. قال، فكتب قتيبة ما قلت له وكتب البيت. ثم أتى عيسى بن عمر في مجلسه فقال: يا أبا عمر ما أجود المساويك عند العرب؟ فقال: الأراك يرحمك الله. فقال له قتيبة: أفلا أهدي إليك منه شيئاً متمئراً عجارما؟ فقال: أهده إلى نفسك. وغضب وضحك كل من كان في مجلسه وبقي قتيبة متحيراً. فعلم عيسى أنه قد وقع عليه بلاء فقال له: ويلك من فضحك وسخر منك بهذه المسألة ومن أهلكك ودمر عليك؟ فقال: أبو محمد اليزيدي. فضحك عيسى حتى فحص برجله، وقال: هذه والله من مزحاته وبلاياه، أراه عنك منحرفاً، فقد ضحك. فقال قتيبة: لا أعاود سؤاله عن شيء.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٧٧).

٤٨ لقي الفرزدق جارية لبني نهشل فجعل ينظر إليها نظراً شديداً، فقالت له: ما لك تنظر، فوالله لو كان لي ألف حِرٍ ما طمعت في واحد منها، قال: ولم بالختاء؟ قالت: لأنك قبيح المنظر سيئ المخبر فيما أرى. فقال أما والله لو جربتني لعفى

خبري على منظري. قال: ثم كشف لها عن مثل ذراع البِكر. فتضبعت له عن مثل سنام البكر فعالجها. فقالت: النكاح بنسية؟ هذا شر القضية!
قال: ويحك ما معي إلاّ جبتي أفتسألينني إياها؟ ثم تسنمها فقال:

أولجت فيها كذراع البكر مُدَمْلك الرأس شديد الأشر
زاد على شبر ونصف شبر كأنني أولجته في جمر
يطير عنه نَفَيان الشَّعر نفي شعور الناس يوم النَّحر

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق١، ص ٣٧).

٤٩ ويذكر العمري ما يخص شعر عمار ذي كناز وهو صاحب حماد الراوية ومطيع بن إياس، عندما كان في حضرة الوحيد بن يزيد، وقد روى له قصيدته، حسب طلبه، ويقول فيها:

حبَّذا أنت يا سلا مة ألفين حبَّذا
أشتهي منك منك مكاناً مجنبذا
مفعماً في قبالة بين ركنين رُبَّذا
مدغماً ذا مناكب حسن القد مُحتذا
رابياً ذا مجسة أحنساً قد تقنفذا
لم ترَ العين مثله في منام ولا كذا
نامكا كالسنام إذ بدَّ عنه مقذذا
ملء كف ضجيعها نال منها تفخذاً
لو تأملته دهست وعاينت جهبذا
طيب العرف والمجسة واللمس هربذا
فَأجافيه فيه بأير كمثل ذا
ليت أيري وليت جِرْك تآخذا
فآخِذٌ ذا بشعر ذا وآخذٌ ذا بقعر ذا

قال فضحك الوليد حتى سقط على قفاه وصفق بيديه ورجليه وأمر بالشراب فأحضر، وأمر بالإنشاد فجعلت أنشده هذه الأبيات وأكررها عليه، وهو يشرب ويصفق، حتى سكر. وأمر لي بحلتين وثلاثين ألف درهم فقبضتها. ثم قال: ما فعل عمار؟ فقلت: حيٌّ كميتٍ قد غشي بصره وضعف جسمه لا حراك به. فأمر له بعشرة آلاف درهم. فقلت له: ألا أخبر أمير المؤمنين بشيء يفعله لا ضرر عليه

فيه، وهو أحب إلي عمار من الدنيا بحذافيرها لو سيقت إليه؟ فقال: وما ذاك؟ قلت: إنه لا يزال ينصرف من الحانات وهو سكران، فترفعه الشرط فيُضرب الحد فقد قطّع بالسياط ولا يدع الشراب، ولا يكف عنه، فتكتب بأن لا يعرض له.. وقد كتب أن لا يرفع إليه أحد من الحرس عماراً في سكره ولا غيره..

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٤، ص ٤١٧).

٥٠ وقيل إن عماراً حضر مع همدان لقبض عطائه فقال له: خالد بن عبد الله: ما كنت لأعطيك شيئاً. فقال: ولمَ أيها الأمير؟ قال: لأنك تنفق مالك في الخمور والفجور. فقال: هيهات ذلك، وهل بقي لي أرب في هذا وأنا الذي أقول:

أير عمار أصبح اليوم رخواً قد انكسر
ألداءٍ يُرى به أم من الهم والضجر
أم به أخذة فقد تطلق الأخذة النشر
فلئن كان قوّس اليوم أو عضه الكبر
فلقد ما قضى ونال من اللذة الوطر
ولقد كنت منعظاً أبداً قائم الذكَر
وأنا اليوم لو أرى الشخر عندي لما انتشر
ساقط رأسه على خِصيتيه به زَوَرْ
كلما شمتُهُ النهوض إلى كوة عثر

قيل، فضحك وأمر بعطائه فلما قبضه قضي منه دينه وأصلح حاله، وعاد لشأنه وقال:

أصبح اليوم أير عمار قد قام واسبَطَرْ
أخذ الرزق فاستشاط قياماً من البطر
فهو اليوم كالشظاظ من النعظ والأشر
يترك القِرْن في المكرّ صريعاً وما فتر
يُشْرِع الغُرْد للطعان إذا انساع ذو الحَزَرْ
سَلْمَ نِعْمَ الضجيع أنت لنا ليلة الخصر
ليلة الرعد والبروق مع الغَيْثِم والمطر
ليتني قد لقيتكم في خلاء من البشر
فنشرنا حديثنا عندكم كل منتشر

خــالــيــاً لــيــلــة الــتــمــام بــســلــمــى إلــى الــسَّــحَــرْ
فــهــي كــالــدرة الــنــقــيــة والــوجــه كــالــقــمــر
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٤، ص ٤٣٣).

٥١ وقال شاعر في افتضاض المرأة:

أبا حسن قل لي وأنت المصدقُ: هل انجاب ذاك العارض المتفلق؟
وهل غاب ذاك الحوت في قعر لجة رأيتك منها تستعن وتفرق؟
فقد قيل: إن الباب دونك مغلق وإن عليك الرحبَ منه مضيّق

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢١٣).

٥٢ وكتب الصاحب إلى أبي العلاء الحسين بن محمد بن سهلويه لما تزوج بابنة أبي الحسن بن إسحق:

قلبي على الجمرة يا أبا العلا فهل فتحت الموضع المقفلا؟
وهل فضضت الكيس عن ختمه وهل كحلت الناظر الأحولا؟
إن كان قد قلت نعم صادقاً فابعث نثاراً يملأ المنزلا
وإن تجبني من حياء بلا أنفذ إليك القطن والمغزلا

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م٢، ص ٢١٣).

٥٣ وقالت هند بنت أبي سفيان ترقّص ابنها عبد الله بن الحرث:

لأُنــكــحــنَّ بَــبَّــهْ جــاريــة خِــدَبَّــه
مــكــرمــة مــحــبــه تَجُــبُّ أهــل الــكــعــبــه

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ١، ص ١٢١).

٥٤ ومن حديث طويل لـ «الحسن بن هانئ مع الأسود» في طريقه إلى الحج: ثم رفعت ثيابها حتى بلغت بها نحرها وجاوزت منكبيها فإذا قضيب فضة قد أشرب ماء الذهب يهتز مثل كثيب نقا وصدر كالوذيلة عليه كالرمانتين وخصر لو رمت عقده لانعقد منطوى الاندماج على كفل رجراج وسرة مستديرة يقصر فهمي عن بلوغ نعتها من تحتها أرنب جاثم جبهته أسد خادر وفخذان مدملجان وساقان خدلجان يخرسان الخلاخيل وقدمان كأنهما لسانان ثم قالت: أغار أترى لا أبا لك قلت لا

والله ولكن سبب القدر المتاح ومقربي من الموت الذباح يضيق على الضريح ويتركني جسداً بغير روح فخرجت عجوز من الخباء فقالت له امض لشأنك فإن قتيلها مطلول لا يودي وأسيرها مكبول لا يفدي فقالت لها دعيه فإن له مثل قول غيلان:

وإن لم يكن إلاّ تعلل ساعة قليلاً فإني نافع لي قليلها

فولت العجوز وهي تقول:

وما نلت منها غير أنك نائك بعينيك عينيها وأيرك خائب

فنحن كذلك حتى ضرب الطبل للرحيل فانصرفتُ بكمد وكرب خابل وأنا أقول:

يا حسرتا ممن يجنُّ فؤادي أزف الرحيل بعبرتي وبعادي

فلما قضينا حجنا وانصرفنا راجعين مررنا بذلك المنزل وقد تضاعف حسنه ونمت بهجته فقلت لصاحبي: امض بنا إلى صاحبتنا فلما أشرفنا على الخيام وصعدنا ربوة ونزلنا وهدة فإذا هي تتهادى بين خمس ما تصلح أن تكون خادماً لأدناهن وهن يجنين من نور ذلك الزهر فلما رأيننا وقفن وقلنا السلام عليكن فقالت من بينهن وعليك السلام ألست صاحبي قلت بلى قلن وتعرفينه قالت نعم وقصت عليهن القصة ما خرمت حرفاً قلن لها ويحك ما زودتيه شيئاً يتعلل به قالت بلى زودته لحداً ضامراً وموتاً حاضراً فانبرت لها أنضرهن خداً وأرشقهن قداً وأسحرهن طرفاً وأبرعهن شكلاً فقالت والله ما أحسنت بدأ ولا أجملت عوداً ولقد أسأت في الرد لم تكافئيه على الود فما عليك لو أسعفتيه بطلبته وأنصفتيه في مودته وإن المكان لخال وإن معك من لا ينم عليك فقالت أما والله لا أفعل من ذلك شيئاً أو تشركيني في حلوه ومره قالت لها تلك إذاً قسمة ضيزى تعشقين أنت وأناك أنا قالت أخرى منهن قد أطلتن الخطب في غير أرب فسلن الرجل عن نيته وقصده وبغيته فلعله لغير ما أنتنّ فيه قصد فقلن حياك الله وأنعم بك عيناً ممن تكون وممن أنت وما تعاني وإلامَ قصدت فقلت أما الاسم فالحسن بن هانيء من اليمن ثم من سعد العشيرة وخير شعراء السلطان الأعظم ومن يدني مجلسه ويتقي لسانه ويرهب جانبه وأما قصدي فتبريد غلة وإطفاء لوعة قد أحرقت الكبد وأذابتها قالت لقد أضفت إلى حسن المنظر كرم المخبر وأرجو أن يبلغك الله أمنيتك وتنال بُغيتك ثم أقبلت عليهن فقالت ما الواحدة منكن غير ملتمسة مرغبة فتعالين نشترك فيه ونتقارع عليه فمن واقعتها القرعة منا كانت هي البادية فاقترعن فوقعت القرعة على المليحة التي قامت بأمري فغُلق إزار على باب الغار وأُدخلت فيه وأبطأتْ علي

وجعلتُ أتشوقُ لدخول إحداهن علي إذ دخل عليّ أسود كأنه سارية وبيده شيء كالهراوة قد أنعظ بمثل رأس الحنيذ قلت: ما تريد؟ قالت: أنيكك، ثم صحت بصاحبي وكان متدانياً الحرَ أي والله ما تخلصت منه حتى خرجنا من الغار وإذا هن يتضاحكن ويتهادين إلى الخيمات. فقلت لصاحبي من أين أقبل الأسود، قال: كان يرعى غنماً إلى جانب الغار فدعونه فوسوسن إليه شيئاً فدخل عليك فقلت أتراه كان يفعل فيَّ شيئاً فقال أتراك خلصت منه فانصرفت وأنا أخزى الناس قال إسماعيل. فقلت: ناكك والله الأسود فقال مالك أبعدك فوالله لقد كتمت هذا الحديث مخافة هذا التأويل حتى ضاق به صدري فرأيتك موضعاً له فبحقي عليك إن أذعته قال إسماعيل: فما فهت به حتى مات!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١).

٥٥ وقال أحدهم: جاءت امرأة إلى ابن الزبير تستعدي وتزعم أنه يصيب جاريتها، فأمر به فأمر به فأحضر، فسأله عما ادَّعت، فقال: هي سوداء وجاريتها سوداء، وفي بصري ضعف، ويضرب الليل برواقه، فأنا آخذ من دنا مني.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٢).

٥٦ وقال رجل للجماز: ولدت امرأتي لستة أشهر، فقال: لقد كان إناؤها ضارياً.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٢).

٥٧ وخطب رجل امرأة، فجعل يخطبها وينعظ، فضرب ذكره بيده وقال: مَهْ! إليك يساق الحديث!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٣٠).

٥٨ وأنشد الأصمعي لزياد الطمّاحي:

قال إلى عذراء في الغُطاط ... يمشي بمثل قائم الفسطاط
بمكفهر اللون ذي خطاط ... هامته مثل الفنيق الساطي
نيط بحقويْ شبق شِرواط ... فبكّها موثَّق النياط
ذو قوة، ليس بذي وباط ... فداكها دوكاً على الصراط
ليس كدوك بعلها الوطواط ... وقام عنها، وهو ذو نشاط

ولُـــيّت مـــن شـــدة الخلاط   قد أسبطت وأيما إسباط

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٧، ص ٢٧٤).

٥٩ وحدث الصاحب بن عباد قال عبادة: اختصم الحر والحجر في الجلدة التي بينهما، فكان كل يدّعيها فتقدما إلى الأير فقال: ليست لأحدكما، قال: فلمن هي؟ قال: هي لي إذا دخلت حططت عليها رحلي، وإذا خرجتُ استرحت عندها من كربي.

وحكى يوماً عن جحظة قال: كانت لي جارية، فحبلت فقلت لها: يا ملعونة! من أحبلك! قالت: من غرّقه يا مولاي!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٥).

٦٠ وأنشد الصاحب بن عباد:

لا تبطئن عن الملذات إن حضرت   لكن تنيك ولا تحفل بتأنيب

ولا تَـزُقّ إذا ما نلت ذاك وبت   مع شوزر وافر الأرداف محبوب

فالصميّ والمَتز[1] من بعد القشام به   طيب الحياة فلا تعدل عن الطيب

خذ في القُشام وخذ في الصمي بالكوب   فالدهر يمزج تكسيحاً بتهريب

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٤٥).

٦١ وقال الحسين الخليع:

أنـا الخليـع فـقـومـوا   إلـى شـراب الخلـيـع

إلـى شـراب لـذيـذ   وأكـل جـدي رضـيـع

ونـيـك أحـوى رخـيـم   بـالخندريـس صـريـع

قـومـوا تـنـالـوا وشـيـكـا   مـثـال مـلـك رفـيـع

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ١١٢).

٦٢ وقيل لخراش الأعرابي: حدثنا ببعض هناتك. قال خرجت في بغاء ذو دلي، فدفعت في عشية شاتية إلى أحبية كثيرة، فضافوا وحيّوا ورحبوا، فلما أردت النوم، أقاموا فتاة لهم من موضع مبيتها، وجعلوني مكانها لئلا أتأذى بالغنم. وإني لمضطجع، إذا أنا بيد إنسان يجامشني، ويريد في الظلمة مؤاتاتي، فقعدت، فإذا أنا برجل يمد يده، ومعه علبة فيها أرنب مشوية، فأخذتها وجعلتها في شيء كان

معي. ثم مدّ يده ثانياً فناولته يدي، فاقتبضني على غرمول كمثل الولد، فلم أنفر منه، ولم أره وحشة، وجررت ما عندي، وتناولت يده، فأقبضته على مثل ما أقبضني عليه ففطن، ورمى بملحفة خز كانت عليه، ووثبت مذعوراً، فنفرت الإبل، وهاجت الغنم، وكدت أغشى لما بي من الضحك، وأخفيت ما بي وكتمته!

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٥).

٦٣ وقال «ابن الرومي» في المداعبة:

يا طيب الثغر والمجاجه … إقض لنا حاجة بحاجةْ
خذ من دنانيرنا وبعنا … نيكاً ودعنا من اللجاجه
عرج علينا نصب غداء … ونعمل العود والزجاجه
هل مانعي حاجتي مليح … خلو من البعض والفجاجه
وإنما حاجتي إليه … حاجة الديك إلى دجاجه

«ابن الرومي» في: (ديوان ابن الرومي، ق ٢، ص ٣٨).

٦٤ وقال الراجز:

إذا الخريع(*) العنقفيز الحُذَمهْ … يؤرها فحل شديد الصممه

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٨، ص ٦٨).

٦٥ وقال الراجز الآخر:

أولج في كعثبها الأدافا … مثل الذراع يمتطي النطافا

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٩، ص ٤).

٦٦ ويُحكى أن أبا العتاهية لقي يوماً أبا نواس فقال له: كم تعمل في يومك من الشعر؟ فقال له: البيت والبيتين، فقال أبو العتاهية: لكنني أعمل المائة والمائتين في اليوم، فقال أبو نواس، لأنك تعمل مثل قولك:

يا عُتْبَ مالي ولكِ … يا ليتني لم أرك

ولو أردت مثل هذا الألف والألفين لقدرت عليه، وأنا أعمل مثل قولي:

(*) المتر: الجماع.

من كفّ ذات حِرٍ في زي ذي ذكر   لـهـا مـحـبـان: لـوطـي، وزنّـاء..
ولو أردت مثل هذا لأعجزك الدهر.
«ابن خلّكان» في: (وفيات الأعيان، م ١ ص ٢٢٣).

٦٧ وقال تقي الدين ابن المغربي في الخلاعة والمجون:

الـــوقـــت يـــا نـــديـمـــي   قـــد طـــاب واعـــتـــدلْ
الـشـمـس مـذ لـيـالـي   قـــد حـــلـــت الحمـــل
فـــانـــهـــض إلـــى الحمـــيـــا   واســـتنهـــض الـــصـــحـــاب
فـــالـــبـــدر والـــثـــريـــا   الـــكـــاس والحبـــاب
والـــوقـــت قـــد تـــهـــيَّـــا   ومـــجـــلـــس الـــشـــراب
فـــيـــه كـــل مـــا تـــريـــده   فـــانـــهـــض عـــلـــى عـــجـــل
مـــا قـــد بـــقـــي يـــعـــوزه   غـــيـــرك وقـــد كـــمـــل
أنـــهـــب زمـــان وصـــلـــك   وانْـــهَ الـــذي نـــهـــاك
واســـعـــد بـــقـــرب خـــلـــك   وابـــلـــغ مـــنـــه مـــنـــاك
فـــبـــعـــد يـــوم لـــعـــلـــك   لا تـــســـتـــطـــيـــع ذاك
وألـــتـــذ فـــالـــلـــيـــالـــي   مـــا بـــيـــنـــنـــا دول
لـــقـــمـــة تـــكـــون حـــنـــظـــل   وأخـــرى تـــكـــن عـــســـل
مـــالـــك كـــذي مـــحـــيـــر   لا تـــهـــتـــدي الـــطـــريـــقْ
هـــل أدخـــل الـــصـــغـــيـــر   أو قـــال مـــا أطـــيـــق
ادفـــع ولا تـــفـــكـــر   تـــايـــزعـــق الحريـــق
دع يـــشـــتـــكـــي لـــعـــمـــه   دع يـــفـــعـــل إيـــش فـــعـــل
مـــاريـــت قَـــطْ لـــوطـــي   مـــصـــلـــوب عـــلـــى دقـــل(*)
مـــن ويـــن لـــلـــعـــروس   مـــثـــل ذا الـــعـــذار
لمنـــيـــة الـــنـــفـــوس   ودره الـــبـــحـــار
زهـــا عـــلـــى الـــشـــمـــوس   مـــذ تم واســـتـــدار
فـــاتـــرك كـــلام ســـفـــلـــه   بـــحـــرفـــتـــه اشـــتـــغـــلْ
وادي الـــعـــروس عـــنـــده   أشـــرف مـــن الجبـــلْ

(*) الخريع: الناعمة مع فجور.

لا تـهـو مـن أضـاعـك لا كـان ولا اسـتـكـان
واعـتـز بـاقـتـنـاعـك إن الـهـوى هـوان
كـن عـبـد مـن أطـاعـك لا تـنـتـظـر فـلان
فـالـوقـت سـيـف مـجـرد قـاطـع بـيـد بـطـل
والـعـاقـل المجـرب يـبـطـش بمـن حـصـل
لا تـغـفـلـوا يـا ولـدي عـن طـيـب الـعـنـاقْ
وأوصـوا بـذاك بـعـدي لـسـايـر الـرفـاق
المغـربـي جـدي وأنـا مـن الـعـراق
وقـد عـلـمـت أنـي فـي صـنـعـة الـزجـلْ
مـثـل الـذي بـجـهـلـه يـبـحـر لـزحـل
يـا لـقّـت الـعـمـايم إلاّ عـلـى الـعـقـول
تـعـشـق وأنـت نـايم وتـدّعـي الـفـضـول
قـم واسـمـع الحـمـايم فـإنـهـا تـقـول
يـا مـن دنـا حـبـيـبـه إنـهـض بـلا كـسـل
واشـف الـغـلـيـل مـنّـو بـالـضـم والـقـبـل(*)

«محمد شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٣٥ ـ ٣٦).

٦٨ وجمع «مزبّد المدني» مرة في بيته بين متعاشقين، فتعاتبا ساعة، ثم إن العشيق مدّ يده إليها فقالت: دع هذا ليس موضعه فسمعها مزبد فقال: يا زانية، فأين موضعه؟ بين الركنِ والمقام؟ والله ما بُنيت هذه الدار إلاّ للقحاب والقوادين، ولا اشتري خشبها إلاّ من دراهم القمار، فأي موضع أحق بالزنا منها؟

«محمد بن شاكر الكتبي» في (فوات الوفيات، م٤، ص ١٣٤).

٦٩ فلما سمعت ست الحسن من بدر الدين ذلك الكرم فرحت وتبسمت وضحكت ضحكاً لطيفاً وقالت والله لقد أطفأت ناري فبالله خذني عندك وضمني إلى حضنك فذهبت إليه وكشفت عن نحرها فبان ما قدامها وما وراءها فلما رأى بدر الدين صفاء جسمها تحركت فيه الشهوة فقام وحلّ كيسه الذهب الذي كان قد

(*) دقل: صاري السفينة.

أخذه من اليهودي ووضع فيه ألف دينار ولفه في سرواله وحطه بجانبه وخلع عمامته وبقي بالقميص الرفيع مطرزاً بالذهب فعند ذلك قامت إليه ست الحسن وجذبته إليها وجذبها بدر الدين وعانقها وعانقته وكان درة ما ثقبت ومطية لغيره ما ركبت فأزال بكارتها وتملى بشبابها وعانقها ولم يزالا على هذه الحالة حتى ناما متعانقين.

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ٨٣).

٧٠ وإذا بابن الوزير الذي اسمه علي نور الدين قد دخل وسأل عن أمه وعن العائلة فقالت له الجاريتان هم دخلوا الحمام فسمعت الجارية أنيس الجليس كلام علي نور الدين ابن الوزير وهي من داخل المقصورة فقالت في نفسها يا ترى ما شأن هذا الصبي الذي قال لي الوزير عنه إنه ما خلا بصبية في الحارة إلاّ واقعها والله إني أشتهي أن أنظره ثم إنها نهضت على قدميها وهي بأثر الحمام وتقدمت جهة باب المقصورة ونظرت إلى علي نور الدين فإذا هو صبي كالبدر في تمامه فأورثتها النظرة ألف حسرة ولاحت من الصبي التفاتة إليها فنظرها نظرة أورثته ألف حسرة ووقع كل منهما في شرك هوى الآخر، فتقدم الصبي إلى الجاريتين وصاح عليهما فهربتا من بين المقصورة وفتحه ودخل على الجارية وقال لها: أنت التي اشتراك أبي فقالت: نعم، فعند ذلك تقدم الصبي إليها وكان في حالة سكر وأخذ رجليها وجعلها في وسطه وهي شبكت يدها في عنقه واستقبلته بتقبيل وشهيق وغنج ومص لسانها ومصت لسانه فأزال بكارتها..

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ١٤٩م).

٧١ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن السيدة زبيدة لما دخلت ذلك المكان يوماً وأتت إلى البحيرة وتفرجت على حسنها فأعجبها رونقها والتفاف الأشجار عليها وكان ذلك في يوم شديد الحر فقلعت أثوابها ونزلت في البحيرة ووقعت وكانت البحيرة لا تستر من يقف فيها فجعلت تملأ الماء على بدنها فعلم الخليفة بذلك فنزل من قصره يتجسس عليها من خلف أوراق الأشجار فرآها عريانة وقد بان منها ما كان مستوراً، فلما أحست بأمير المؤمنين خلف أوراق الأشجار وعرفت أنه رآها عريانة

(*) ثمة استخدام لكلمات عامية في القصيدة كما هو ملاحظ، كما في (تايزعق) بمعنى (حتى يزعق) أو (فليزعق الحريق) (ايش فعل: أي شيء فعل)، (ما ريت: ما رأيت)، (متو: منه).

التفتت إليه ونظرته فاستحت منه ووضعت يديها على فرجها فتعجب من ذلك وأنشد هذا البيت:

نـــظـــرت عـــيني لحيني وزكـــا وجـــدي لـــبـــيني

ولم يدر بعد ذلك ما يقول فأرسل خلف أبي نواس يحضره، فلما حضر بين يديه قال له الخليفة أنشدني شعراً في أوله:

نـــظـــرت عـــيني لحيني وزكـــا وجـــدي لـــبـــيني

فقال أبو نواس: سمعاً وطاعة، وارتجل في أقرب اللحظات وأنشد هذه الأبيات:

نـــظـــرت عـــيني لحيني وزكـــا وجـــدي لـــبـــيني
مـــن غـــزال قـــد ســـبـــاني تحـــت ظـــل الـــدرتـــين
ســـكـــب الماء عـــلـــيـــه بـــأبـــاريـــق الـــلـــجـــين
نـــظـــرتـــنـــي ســـتـــرتـــه فـــاض مـــن بـــين الـــيـــديـــن
لـــيـــتني كـــنـــت عـــلـــيـــه ســـاعـــة أو ســـاعـــتـــين

فتبسم أمير المؤمنين من كلامه وأحسن إليه وانصرف من عنده مسروراً.

(ألف ليلة وليلة، م٢، ص ٨١٠).

ثانياً: أدبيات جوفية

١ سمع المازني قرقرة من بطن رجل فقال: هذه ضرطة مضمرة.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٣).

٢ ضرط (أبو جحا) يوماً في الكنيف، فقال جحا: على أيري، فقال أبوه: إيش قلت ويلك؟ قال: حسبتك أمي.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١١٥).

٣ وكان أبو الخطاب صاحب المستغلاّت بسرّ من رأى، عشق جارية يقال لها عنان، فكان ينومها على قفاها ويرفع رجليها ويقرقر في جوفها رطل نبيذ، ثم يضع شفتيه على شُفرها ويمصه حتى يشربه ثم يلتمس بولها وهي حائض.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م١، ص ١٠٨).

٤ وكان ابن الكلبي على بريد بغداد يستطيب الخرء، وكان يقدمه في جام وكان

يأخذ منه بإصبعه ويمسحه على شاربه ثم يقول: كذب العطارون، أنت والله أولى من العنبر الشّخري.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٥ وكان كاتب زيرك يعشق يهودية، وكان يمص بظرها، ثم يدخل إصبعه في استها ويخرجها، ويصيّر ما خرج عليها على طرف لسانه ويقول: هذا الماح (صفرة البيض) من الراح، أشهى إليّ من التفاح.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٦ وأبو أيوب ابن أخت أبي الوزير، أدخل يوماً إصبعه في استه فأخرج شيئاً فدلكه ثم مسح به تحت إبطه وقال: لا يقطع الشر إلاّ الشر هكذا قال أبو العنبس.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٠٩).

٧ جاء الجماز إلى صديقة له فوجد بابها مغلقاً فقال: افتحي قالت: لا يمكنني، قال لها: فقبليني من خلف الباب، فأدارت استها إليه، فلما قبّل فتحتها فسيت فقال لها: سيدتي تعشيت بكرش!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١ ص ٣٢١).

٨ وروى الهيثم بن عدي، وسمعه بعض أصحابنا من أبي عبيدة، وقال: تضارط أعرابيان عند خالد بن عبد الله، أحدهما تميمي والآخر أزدي فضرط الأزدي ضئيلة، فقال التميمي:

حبقتَ عجيفاً مُخْثلاً ولو أنني ... حبقتُ لأسمعتُ النعام المشرَّدا

فمر كمرّ المنجنيق وصوتُهُ ... يبذُّ هزيم الرعد، بدءاً عمرَّدا

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٤١٢).

٩ وقال السري الرفاء في هجاء أحدهم:

قد كانت الدنيا عليك فسيحة ... فاليوم أضحت وهي سمُّ خياط

أسخطتني وجناة عيشك حلوة ... فجنيت مر العيش من إسخاطي

وعلمت إذ كلّفت نفسك غايتي ... أن الرياح بعيدة الأشواط

أترومني وعلى السماك محلتي شرفاً، وبين الفرقدين صراطي؟
من بعد ما رفع الأكابر مجلسي فجلست بين مؤمل وسماط
وغدت صوارم منطقي مشهورة بين العراق تهز والفسطاط
وقد امتحنت دعاويا لك بيّنت عن بحر تمويه بعيد الشاطي
فرأيت علمك من خراً وضراطة ووجدت شعرك من فسا وضراط

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٢، ص ١٤٩).

١٠ وقال ابن سكرة الهاشمي:

وبات في السطح معي واحد من أكرم الناس ذوي الفضل
أفسوفيفسو، وهو لي مُشعِد كأنما أملي له ويستملي

«الثعالبي النيسابوري»، في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

١١ وقال في مكان آخر:

لا وصل الروح إلى تربة تضمنت روح أبي رَوْح
والضرط والفسو على قبره أولى من التأبين والنَّوْح

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٨).

١٢ قال ابن الحجاج:

مولاي قد أخششت لما أتى شعرك بالعافية الشافيه
لكنني في صورة للخرا جملتها مقنعة كافيه
قد كتبت سطراً على عصعصي هذا لسلطان الخرضافيه

«الثعالبي النيسابوري»، في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٦).

١٣ وقال في مكان آخر:

ولقد عهدتك تشتهي قربي، وتستدعي حضوري
وأرى الجفا بعد الوفا مثل الفسا بعد البخور
يا خرية العدس الصحيح النيء والخبز الفطيم
في جوف منحل الطبيعة والقوى شيخ كبير
يخرى فيخرج سرمه شبرين من وجع الزحير

يا فسوة بعد العشا بالبيض واللبن الكثير
يا ضرطة الشيخ المبجل بين حشاد حضور
يا ريح سرقين البغال يداف في بول الحمير
يا نتن رائحة الطبيخ إذا تغير في القدور
يا بول صبيان الفطام ويا خراهم في الحجور

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٧).

١٤ وقال في مكان آخر:

قيل: إن الوزير قد قال شعراً يجمع الجهل شمله ويُعمُّهْ
ثم أخفاه فهو كالهر يخرا في زوايا البيوت ثم يَطمُّه
ليتني كنت حاضراً حين يرويه فأفسو في راحتي وأشمُّه!

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٧، ص ٣٩).

١٥ وقال في مكان آخر:

أفصح ودعني من الرموز فدخل الشيخ بالعجوز
مَنْ لي بها حين ضاجعته في ذلك الموضع الحريز
فكنت أخرى على زليخا وهي إلى جانب العزيز

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣ ص ٣٩).

١٦ وقال في مكان آخر:

قد أصبحوا كما ترى ما بين نوم وخرا
قوم برئتُ منهم لأنهم مني برا
ما إن أرى مثلاً لهم ولا أرى أني أرى

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتمية الدهر، م ٣، ص ٣٩).

١٧ وقال في مكان آخر:

لي صديق جنى عليَّ مراراً فأكثرا
ثم لم عتبته غسل البول بالخرا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

١٨ وقال في مكان آخر:

فـقـدت بـخـتـي إنـه ... مـازال بـخـتـاً قـذرا
لـو كـان شـيـئـاً نـاطـقـاً ... لـكـان شـيـخـاً أبـخـرا
مـن حـيـث مـا دُرْت بـه ... لـطـخ وجـهـي بـالخرا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

١٩ وقال في مكان آخر:

يـقـول قـوم أبـصـروني وقـد ... تـلـفـت مـا بـينهم شُكْـرا
قـم فـالْحق الـظـهـر ولـو ركـعـة ... فـالنـاس قـد صلـوا بنا العصرا
فـقـلـت: مـا أحـسـن مـا قـلـتـم ... أقـوم حـتـى ألحق الـظـهـرا
أقـوم والـركـعـة مـن عـنـد مـن ... نـعـم، وإن قـمـت فـمـن يـقـرا؟
قـالـوا: فـلا نـسـكـر فـلـسـنـا نـرى ... لـعـاقـل فـي سـكـره عـذرا
والـلـه لـولا الـسـكـر يـا سـادتـي ... مـا ذقـت مـطـبـوخـاً ولا خـمـرا
قـالـوا: فـهـذا الـسـكـر مـا حـده؟ ... فـقـلـت: حـدُّ الـسـكـر أن أخـرا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٤٠).

٢٠ وقال في مكان آخر:

ضـرطـت ونـحـن بـعـكْـبَـرا ... فـتـشـوشـت سـفـن الـغـروب
وفـسـت عـلـى ريـح الـشـمـا ... ل فـألحقـتـهـا بـالجنـوب
ومـسـحـتُ مـبـقـلـة إسـتـهـا ... فـوجـدتـهـا ألـفـيْ جـريـب
جـاءت إلـيَّ وجـوفـهـا ... يـغـلـي ولا قِـدْر الـزبـيـب

فـسـلـقـتُ بـيـضـي فـي إسـتـهـا وشـويـت فـي جِـرهـا عـسـيـبـي

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٩).

٢١ وقال في مكان آخر:

قـد غـضـبـت سـتـي وقـد أنـكـرت ... فـرقـعـة تـظـهـر فـي ظـهـري
ولـيـس لـي ذنـب، ولـكـنـني ... أضـرط بـالـلـيـل ولا أدري
فـلـيـت شـعـري وهـي غـضـبـانـة ... مـن حـجـرهـا أضـرط أم حـجـري

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٨٠).

٢٢ وقال أبو أحمد بن أبي بكر الكاتب:

إني وجعفر بعدما جربته وبلوت في أحواله أخلاقَهُ
كمعيد شاع في خراً قد أشمه فأراد معرفة اليقين فذاقه

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٦٧).

٢٣ قال أحدهم: حدثني القاضي أبو المعالي محمد قاضي دندرة (من نواحي مرو) قال: كان عمي القاضي الأسعد حسن قد لحقه قولنج فوصف له الطبيب حُقْنة فهُيئت له فأخذ بعض الحاضرين آلة الحقنة يتأملها وضحك فأحدث في ثيابه، فقلت أو قال فقال عمي:

إن قاضٍ بدندرا قال بيتين شطّرا
مخرج البول والخرا حيرا كل من يُرى
وهما آفة الورى عَشراً أو تيسرا

«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٢، ص ٤٧٨).

٢٤ ومما أورده «الراغب الأصبهاني» في «محاضرات الأدباء»، م ٢، ص ٢٧٤ ـ ٢٨٠، باب في الضراط والفسو:

زعمت الهند أن حبس الضراط داء دوي، وأن إرساله منج، وأنه العلاج الأكبر، وكانوا في يوم اجتماعاتهم ومحافلهم لا يحبسون ضرطة، ولا يسرون فسوة، ولا يرون ذلك عيباً ولا ضحكة.

وروي عن بعض الكبار أن الضراط شؤم، وكل قوم وقع بينهم الضراط تفرقوا.

وفي هذا السياق يقول شاعر:

ليس التظارف بالتضارط يا سعيد من الفتوة
وإذا تضارط معشر هدموا بضرطهم المروه

وقيل لماجن: الضراط إثم، فقال: إن كان الضراط إثماً فالخراء كفر.

وجاء رجل إلى المعتصم فقال: ما بلغ من ضراطك؟ قال: أضرط ضرطة فأفتق السراويل. فقال: إن فعلت فلك مائة دينار، وإن عجزت فمائة سوط. ففعل وأخذ المال، وكان رجل يصفق الباب بضرطة.

وقيل:

من يضارطني يضارط موسراً يخرج الضرطة كالرعد القصف

وقال رجل لمخنث: لأضربنك حتى تخرأ، فمن أول سوط لطخ البساط، وقال: ألست تطلب الخراء خذه وخلصني؟

وجاء في حديث نبوي: العين وكاء السّه فإذا نامت العين استطلق الوكاء. وكان أبو عبيد يحدث بهذا الحديث. ويُروى أن عمر (ر) كان يخطب فقال: أيها الناس إني ميزت بين أن أخاف الله وأخافكم، فرأيت خوف الله أولى، ألا وإني قد خرجت مني ضرطة، وها أنا أتوضأ وأعود. وضرط الحجاج على المنبر فقال: ألا أن كل جوف ضروط. واستدعى بالماء فتوضأ. وكان بالأهواز عامل به صمم فاجتمع إليه أهل عمله وهو يضرط، فكتب إليه كاتبه أنك تضرط ولا تشعر، فوقع له: إننا استكفيناك أمر كتابتك ولم نجعلك محصياً علينا. فتغافل كما تغافل القوم والسلام.

وغنت مغنية فضرطت فأنشدت:

ضرطت فما أبدعتُ في الناس بدعة ... ولم آت أمراً منكراً فأتوب

إذا كانتِ الاستاه تضرط كلها ... فليس عليَّ في الضراط رقيب

وضرط أبو الأسود عند معاوية فقال: اكتمها عليَّ يا أمير المؤمنين: قال لك ذلك فلما اجتمع عنده ناس. قال: أعلمتم أن أبا الأسود ضرط آنفاً؟ فقال أبو الأسود، إن من لم يؤتمن على ضرطة لحري أن لا يؤتمن على أمر الأمة.

وصلى الدلال المخنث في جماعة، فضرط في الصلاة فرفع رأسه وقال: سبح لك أعلاي وأسفلي! فضحك كل من في المسجد.

وقال شاعر:

إذا نامت العينان من متيقظ ... تراخت بلا شك مشاريخ فقحته

فمن كان ذا عقل تناسى ضراطه ... ومن كان ذا جهل ففي وسط لحيته

وكلمت امرأة هشام بن عبد الملك في حاجة فضرطت، فسكتت وخجلت! فقال: تكلمي ولا تستحي فما سمعت هذا من أحد أكثر مما سمعته مني.

وحضر بعض الفقهاء مجلس الصاحب فضرط فاشتد خجله، فقال الصاحب:

قل لابن دو شاب: لا تخرج على خجل ... من ضرطة أشبهت ناياً على عود

فإنها الريح لا تستطيع تحبسها ... إذ أنت لست سليمان بن داود

وكان أزاد مرّ عند الحجاج يشكو إليه فساد غلته، فبدرت منه ريح، فخجل وأراد الحجاج أن يبسطه فقال: قد وضعت عنك الخراج، فهل من حاجة أخرى؟ قال: نعم، والتفت فرأى أعرابياً يقدمه الحجاج للقتل فقال: تهبني هذا الأعرابي؟ قال:

قد وهبته لك خذه، فخرج الأعرابي وجعل يقبل استه ويقول: بأبي استك التي تحط الخراج وتخلص الأسرى من القتل!

وكان ابن الرومي في مجلس فضرط بعض الحاضرين فضحك، فغضب الضارط وشتمه فأنشد:

بليت بفلتةٍ فضحكتُ فلتهْ   فلا تغضبْ كلا الأمرين بغته
ولي فضل عليك لأن فعلي   بغير أذى عليك فلمْ كرهته
أتسمعني الأذى وتسيمُنيه   وتشجمني رضا ما قد فعلته؟
وتغضبُ إن ضحكت بغير عمد   ولم تسمع أذاي ولا سمعته!

ودخل أعرابي على المساور الضبّي وهو في عمله بالري فسأله وألحّ عليه، فسعل المساور فضرط، فجذب سفطه، وقال لكاتبه: غلطنا في الحساب. فقال الأعرابي:

أتيت المساور في حاجةٍ   فمازال يسعل حتى ضرطْ
وحك قفاه بكرسوعه   ومسح عثنونه وامتخط
وقال: غلطنا حساب الخراج   فقلت: من الضراط جاء الغلط
وأمسكت عن حاجتي رهبة   لأخرى تقطع شرج السفط

وقال:

وما في الضرط للاستاه ذنب   إذا كانت توسّع بالأيور..

ودخل بعض الكتّاب حماماً بأصبهان وقدر أن ليس فيها أحد، فضرط ضرطة صياحة وقال: ما أطيب الضراط في الحمام! وكان ثم المعروف بابن الهدرة فسعل بعد ضراطه بساعة. فقال: إذا خرجت فالقني قبل كل أحد، فدخل عليه فكتب له رقعة بخمسة أقفزة حنطة وقال: خذها من الوكيل ودع إفشاء ما سمعت. فقال: فديتك ليس ذلك ضراط خمسة أقفزة حنطة، زدني، فقال: أخزاك الله فقد صار ذلك نادرة!

وقال فيها ابن الرومي:

ماهنة عمت بني آدم   فعيّر الناسُ بها الناسا
يعتمد العامد إتيانها   فلا يرى الناس لها باسا
حتى إذا جاء بها فلتة   نكّس من أصواتها الراسا

وأما في الفساء، فثمة أقوال وأشعار. ومن ذلك:

دخل أعرابي الحمام بالبصرة وكان يفسو فأنكر القيم عليه فقال: الحلقة لي والريح

لله يرسلها، فدع عنك أن للاست نمة وللأنف شمة، وليس كل ما تلقاه حبيباً ولا كل ما تشمه طيباً.

وقيل:

ولي صاحب أفسى البرية كلها   يشككني فوه، إذا ما تنفسا
تحولت الأنفاس منه إلى إسته   فما أحد يدري تنفس أم فسا

وقيل أيضاً:

لله درّ عصابة نادمتهم   من كل خرق في بيوت بلال
باتوا موترة على قسيُّهم   يرمونني رشقاً بغير نبال
يرمون نبلاً من رياح بطونهم   هطلت مقاتلة لغير قتال

وسئل أبو حفص الوراق في بعض مداعباته: ما بال الفسو لا يبقى والطيب يعلق ويبقى؟ فقال: إن للباطل جولة، ثم يضمحل، وللحق دولة لا ينخفض ولا يذل.

وقال عبد الصمد بن بابك:

ولحية للمختلي   خبأتها في أسفلي
حتى إذا ما اختضبت قلت لها: تنطلي

٢٥ وكتب عبد الملك إلى الحجاج: أنت عندي سالم، فلم يعرف ما أراد بذلك، فكتب إلى قتيبة بن مسلم يسأله عن ذلك، وبعث الكتاب مع رسول فلما ورد على قتيبة وناوله الكتاب ضرط الرسول، فخجل واستحيا، فقرأه قتيبة وأراد أن يقول له اقعد فقال: اضرط قال: قد فعلت، فاستحيا قتيبة وقال: ما أردت إلاّ أن أقول لك اقعد فغلطت، فقال: قد غلطت أنا وغلطت أنت، قال قتيبة: ولا سواء، أغلط أنا من فمي وتغلط من استك، أعلم الأمير أن سالماً كان عبداً لرجل، وكان عنده أثيراً، وكان يُسعى به إليه كثيراً، فقال:

يدبرونني عن سالم وأدبرهم   وجلده بين العين والأنف سالم

فأراد عبد الملك أنك عندي بمنزلة سالم، فلما أتى الحجاج بالرسالة كتب له عهداً على خراسان.

وقد روي نحو هذا الخبر عن رجل كان في مجلس خالد بن عبد الله القسري فضرط، فلما حضر الغداء قام ذلك الرجل، فقال له خالد: اقعد، فأبى، فقال له: أقسمت عليك لتضرط، قال: قد ضرطت، فخجل خالد، واعتذر إليه، وأمر له بمال.

وأهدى إلى عبد الملك اترسه مكللة بالدر والياقوت، فأعجبته، وعنده جماعة من

خاصته وأهل خلوته، فقال لرجل من جلسائه اسمه خالد: اغمز منها ترساً، وأراد أن يمتحن صلابته، فقام فغمزه فضرط، فاستضحك عبد الملك، فضحك جلساؤه، فقال: كم دية الضرطة؟ فقال بعضهم: أربعمائة درهم وقطيفة، فأمر له بذلك، فأنشد رجل من القوم:

أيضرط خالد من غمز ترس … ويحبوه الأمير بها بدورا
فيا لك ضرطة جلبت غناء … ويا لك ضرطة أغنت فقيرا
يود الناس لو ضرطوا فنالوا … من المال الذي أُعطي عشيرا
ولو نعلم بأن الضرط يغني … ضرطنا أصلح الله الأميرا

فقال عبد الملك: أعطوه أربعة آلاف درهم، ولا حاجة لنا في ضراطك!

«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ١٢٧).

٢٦ والصاحب بن عباد إذا مل الشعر قال: قال سعيد بن حميد لأبي هفّان: لئن ضرطتُ عليك ضرطة لأبلغنك إلى فَيْد، فقال أبو هفان: زدني أخرى تبلغني مكة فإني صَرورة (الذي لم يحج)؟..

ويقول: ضرب المتوكل على فقحة عبادة فضرط، فقال: ويحك ما هذا؟ قال: يا أمير المؤمنين خليفة يقرع باب قوم فلا يجيبونه!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٢).

٢٧ وفي عبث أبي حامد يقول «التوحيدي»: حدثني محمد بن المرزبان قال: كنا بين يديه ليلة فنعس وأخذ إنسان يقرأ «والصافات» فاتفق أن بعض هؤلاء الأجلاف من أهل ما وراء النهر نعس أيضاً فضرط ضرطة منكرة فانتبه وقال: يا أصحابنا نمنا على «والصافات» وانتبهنا على «المرسلات» هذا من ملاحاته.

وحدثني أيضاً قال: انفلتت ليلة أخرى ضرطة من بعض الحاضرين وهو في الجدل فقال على حدّته وجنونه: كانت بيعة أبي بكر خذوا فيما أنتم فيه، يعني كانت فلتة، لأنه قيل في بيعة أبي بكر كانت فلتة.

وقال له ابن ثابت الجويني يوماً يتملح معه: أنا آكل التمر على أنه كان مرة رطباً أي أميل إلى الحدث وإن بَقَل وجهه، لأنه قد كان مرة أمرد، فقال له: فكل الخرا على أنه مرة كان هريسة!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٥٣).

٢٨ وهجا أبان المعذل بن غيلان فقال:

كنت أمشي مع المعذّل يوما ... ففسا فسوة، فكدت أطير
فتلفتُّ هل أرى ظربانا ... من ورائي والأرض بي تستدير
فإذا ليس غيره وإذا إعصار ... ذاك الفساء منه يفور
فتعجبت ثم قلت لقد أعرف ... هذا فيما أرى خنزير

«الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٨).

٢٩ وهجا أبان بن عبد الحميد محمد بن بشير الخثعمي:

أقول لابن بشير ... وسلحه في عجانه
ونقده في حشاه ... مازل عن ميزانه
يا جاهلاً قوت نخل ... تزيد في ثمراته
طوبى لصاحب نخل ... خريت في بستانه

«الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٣٠).

٣٠ وقال «ابن الرومي» في إبراهيم البيهقي:

ضرطة إبراهيم في البربخ ... كنفخة النافخ في المنفخ
ريع لها الأحياء من هولها ... وأفزع الأموات في البرزخ
لولا دفاع الله قد زلزلت ... بالأرض في أحبالها الشُمّخ
أنذرتُ من في داره مطبخ ... ضرطة إبراهيم من فرسخ
بخ بخٍ لإبراهيم من ضارط ... ذي ضرطة مرهوبة بخٍ بخ
يظل من يسمع أهوالها ... من صارخ ذعراً ومستصرخ
قل لابن إسحاق: فبينْ لنا ... فأنت في العلم من الرسَّخ
ما طائر ذو بيضة ضخمة ... لكنه ليس بمُشْنَفْرخ؟
عرضي كعرض البَيْن يا بن استها ... ذاك الأرتّ الأنتن الأوسخ
إن رجع الطرف متى رِبْتَني ... وأنت من عرضك لم تُسلخ

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، م ١٢٣).

٣١ سمعت أبا الحسن علي بن محمد بن معدان الصدفي الركاني، قدم الثغر، يقول سمعت أبا الحسن علي بن مروان المنكبي بالأندلس يقول: كان لباديس بن

حبوس الحميري صاحب غرناطة وزير يهودي فهلك واستوزر بعده نصرانياً، فقال أبو القاسم خلف بن فرج اللبيري الشاعر المنبوذ بالسميسير ثلاثة أبيات وكتب بها نسخاً عدة ورماها في شوارع البلد والطرقات، وسار من ساعته إلى المرية معتصماً بالمعتصم بن صمادح، وطارت الأبيات في أقطار الأندلس ولما وقف باديس عليها أرسل وراءه أصحاب الخيل، ففاتهم ولم يلحقوه والأبيات فهي:

كل يوم إلى ورا بُدّل البول بالخرا
فزماناً تهودا وزماناً تنصرا
وسيصبو إلى المجوس إنِ الشيخ عُمّرا

«السلفي» في: (معجم السفر: أخبار وتراجم أندلسية، ص ٨٤).

٣٢ قال رجل لرؤبة: أتهمز الخُرْأ؟ قال: بإصبعك يا بن الخبيثة.

«أبو حيان التوحيدي في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٧).

ثالثاً: أدبيات المِثْلية

١ قال ابن العريض الكاتب: عشق رجل غلاماً ظريفاً فكتب إليه يسأله زيارته فأجابه الغلام: شدة شكواك تدعو إلى إسعافك، وصيانتنا أنفسنا وإياك تدعو إلى منعك، والمكروه المَنْع مع السلامة من شناعة القول خير من محبوب الإسعاف مع شماتة الحاسد، وإطلاق لسانه بما يشيننا ويشينك، وإن أجد فرصة أثق معها بالستر، وآمن من سوء الذكر أصِرْ إليك، فأديل الهوى من الرأي، وأملكه أزمنتنا. ثم إنهما اجتمعا في مجلس فلم يمكنهما المفاوضة فكتب الرجل في رقعة: انظر إلي، فوقَّع الغلام: نظري إليك فتنة، وإعراضي عنك محنة، فارضَ باللحظة، واستمتع باللفظة بعد اللفظة، واحذر عادية الحفيظة.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج١).

٢ نظر مزبّد إلى رجل مديني ينيك غلاماً رومياً فقال: كأن أيره في استه كراع عنز في صحفة أرُز.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م٢، ج١، ص ٣٥).

٣ قال مسعر: حدثني علي بن الحسين العلوي: كان بهمذان رجل يُعرف بأبي

محمد القمي، وكان متصرفاً بها، وكان شديد الحماقة في بغضه معاوية، فورد البلد غلام بغدادي، وكان يكتب الحديث، وبلغ القمي خبره، وأنه صبيح الوجه، موصوف بالملاحة، فوجه غلاماً إليه بدينارين، ودعاه إلى منزله، فمضى الغلام واحتفل القمي في المائدة والزينة والكرامة حتى إذا كان وقت النوم قام الغلام وطرح جنبه ناحية فنهض وراءه القمي وراوده فلما أجاب كرهاً أقحم عليه أيره فتأوه الغلام وصرخ، وقال: أخرجْ أمك بطراء، فقال القمي: دعني من هذا، وأنزل على أحد ثلاثة أمور: إما أن تلعن معاوية، وإما أن ترد الدينارين، وإما أن تستدخل أيري كله، فقال الغلام: أما لعن معاوية فلا سبيل إليه، وأما الديناران فقد أنفقت أحدهما ولا ترضى ارتجاعه إلاّ مع الآخر، وأما الصبر على مرادك فأنا أستعين بالله عليه، فغمز عليه (بالحميّة) وجعل الغلام يتلوى ويقول: هذا في رضاك يا أبا عبد الرحمن!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م١، ج٢، ص ٢٢٥).

٤ يقول جعيفران الموسوس في قوم لاطه:

كأنهم والأيور عامدة صياقل في جلاية النصل

«الجاحظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ج ٢، ص ١٧٧).

٥ وكان قاسم التمار عند ابن الأحمد بن عبد الصمد بن علي، وهناك جماعة، فأقبل وهب المحتسب يعرض له بالغلمان، فلما طال ذلك على قاسم أراد أن يقطعه على نفسه بأن يعرفه هو أن ذلك القول عليه فقال: اشهدوا جميعاً إني أنيك الغلمان، واشهدوا جميعاً أني أعفج الصبيان! والتفت التفاتة فرأى الأخوين الهذليين وكانا يعاديانه بسبب الاعتزال، فقال: عنيت بقولي: اشهدوا جميعاً أني لوطي، أي أني على دين لوط. قال القوم بأجمعهم: أنت لم تقل اشهدوا أني لوطي، وإنما قلت: اشهدوا جميعاً أني أنيك الصبيان.

«الجاحظ» في: (البيان والتبيين، م ٢، ج ٤، ص ٨٣).

٦ وقال أبو الرقعمق:

إن نِكته فاستمعن تُضحك من خل شفقْ
كن حذراً كن حذراً كن حذراً من الغرق
لأنه من سعة يصلح للبحر طبق

إن قلت إني حسن   والحسن مني مسترق
قلنا مقالاً بيننا   لا كذباً ولا خرق
كل امرئ صوّره   خالقه كما اتفق
كن غُصناً كن قمراً   كن شمس دَجْن في الأفق
كن يوسف الحسن الذي   من طينة الحسن خلق
هل أنت إلاّ خلق   زدت على كل خلق
يا أيها العِلْق الذي   فقحته بلا غَلَق
خانك في الود الذي   بوده كنت تثق

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ١، ص ٣٤٥).

٧ وقال أبو القاسم الواساني:

يا ساكني حلب العوا   صم جادها صوب الغمامه
أنا في مدينتكم غريب لست من أهل الإقامه
والخان يُحدِث للغريب إذا أبنّ به سآمه
فقرضت من طول المقا   م بها وأعوزتِ المدامه
وخرجتُ في بعض الليا   لي قاصداً باب السلامه
وشربت من بئرٍ بها   مَنْ يأتها ينقعْ أوامه
ووقعت في خلواته   وعلوت مرتقياً أكامه
فلمحت في بعض الوها   د وقد قعدتُ سواد هامه
فسعيت أحسبها غُرا   باً أو حداة أو حمامه
وإذا بأسود كالفنيق يقل أيراً كالدعامه
وإذا بشيخ تحته   حسن الوسامة والقسامه
والشيخ يعصر تحته   قد بلّ من عرق حزامه
فزجرت نايكه فقال له ألست ترى مقامه
انهضْ فديتك علّنا   نقضي بنهضتنا ذِمامه
ونعود بعد عزوبه   عنا وتربحنا خصامه
فسطا عليه وقال نك   لا كان ذاك ولا كرامه
هذا الرقيع بعينه   لي في رقاعته علامه
لولا فضول فيه لم   يصرف إلى دبري اهتمامه

وبـكـى وقـال لـي امـض ويـحـك واسـأل الـلـه الـسـلامـه
واشـكـره لما صـار سـر مـك لا يـريـد لـه صـمـامـه
واعـلـم بـأنـي كـنـت مـن أهـل الـريـاسـة والـزعـامـه
يُـومـى إلـيّ إذا عـبـرت يـقـال ذا ابـن أبـي أسـامـه
حـتـى ابـتـلـيـت بمـبـعـري فـحـصـلـتُ بـين الـنـاس شـامـه
فعجبت من تلك الفصاحة وهو يعفج والعرامه شيخ له سمة تخاطبني بألفاظ مقامه
والأيـر يـغـرق فـي إستـه قـد غـاب فـي مـفـسـاه قـامـه
فـتـضـاحـك الحـبـشـي مـنـه وقـال: لا تـسـمـع كـلامـه
هـذا وعـيـشـك دأبـه مـن قـبـل مـبـلـغـه احـتـلامـه
أبـداً يـبـاري بـإسـتـه بـين الـورى صـوب الـغـمـامـه
واسـتـلّـه مـن دبـره وكـأنـه عـنـق الـنـعـامـه
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ١، ص ٣٥٢).

٨ وقال في مكان آخر:
طـالبوني بـالـنيك في آخر الـليل وجـمـع الـنـسـاء والمردان
قم فأسرع فبعضنا يطلب المردان وبعض مستهتر بالغواني
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م١، ص ٣٦٢).

٩ وقال «ابن سكرة الهاشمي»:
أحـبـبـت بـدراً مـا لـه مُـشْـبـه فـي الحـسـن لـولا أنـه جـافـي
أحـور فـي مـقـلـتـه حـجـة لـلـعـين والـشـين مـع الـقـاف
وفـي ارتجـاج الـردف داعٍ إلـى نـون ويـاء قـبـل مـا كـاف
سـألـتـه الـوصـل فـلـم يـحـتـشـم وقـال: قـدّم نـقـدك الـوافـي
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م٣، ص ٦).

١٠ وقال في مكان آخر:
بـات سـكـران لا يـحـيـر جـوابـاً عـن كـلامـي، وبتّ ألـثـم فـاه
وأتـانـي إبـلـيـس يـأمـر بـالـسـو ء فـمـا كـان ذاك، لا، وهـواه
شـيـمـة الـظّـرف أصـون حـبـيـبـي عـن قـبـيـح يـراه أو لا يـراه

أي فرق بين الحبيب إذا نيك ولم يحتشم وبين سواه؟
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧).

١١ وقال في مكان آخر:

قد قلت لما مرّ بي مُعْرِضاً كالبدر تحت الغسق الداجي
يهتز في مشيته متعباً من كفل كالموج رجراج،
ويلي على حل سراويله فإنه شد على عاجِ

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٠).

١٢ وقال في مكان آخر:

يا ليلة ليس فيها إلى الفقاح سبيل
طالت على ذي اهتياج له قمدٌ طويل
مُشكْرج تتوالى دموعه وتسيل
رقاده في الدياجي حتى ينيك قليل
موثّر مستقيم عليه رأس ثقيل
أنزلته خان سوء عنه يطيب الرحيل

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م٣، ص ١٠).

١٣ وقال في مكان آخر:

قل للكويتب عني: بأي أير تنيك؟
والأير منك صغير نضوٌ ضعيف ركيك
شارك بأيرك أيري ونك، أفنِعْم الشريك

الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١١).

١٤ وقال في مكان آخر:

إذا لم يكن للأير بخت تعذّرت عليه جهات النيك من كل ناحيةْ
حرمتُ الغزال الواسطي لشقوتي فدمعة أيري فوق خصيبه جاريه
وفار به كل البرايا، وربما غدت عقدي في خدعة المرد واهية
أقول لأيري وهو يرقب فَتْكة به: خبت يا أيري وغالتك داهيه

عزاء فقد خاس الرجال بسيدي علـيٍّ ولاذوا بالدعيّ معاويه
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١١).

١٥ وقال في مكان آخر:

أيـا مَنْ كـلـه قـمـر وكـل لحاظه حـور
لـقـد طـالـت عـداتك لـي وأيـامي بـهـا قِـصَر
متى في البرج تحصل كي تـزيف ويـهـدر الـذكـر؟
وتـنـتـشـر بـيننا قُـبَل يـطـيـر لـنـارهـا شـرر

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

١٦ وقال في مكان آخر:

وأجْـر غـلـمـاني في واسط جـوع، وكـانـوا لا يـرامـونـا
جادوا بما كنت ضنيناً به فـاتـسـعـوا مما يـنـاكـونـا
لـو أن رزقـي مـثـل أدبـارهـم كـنـت مـن الإثـراء قـارونـا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

١٧ وقال ابن الحجاج:

سقـاني كـأسه سحراً بوقتٍ وكـان صَبُوحنا في يوم سبت
غـلام أعـجـمـي فـيـه ظـرف وحِـذْق بـالـتـلـطـف والتأتّي
سقـاني دُوسـاً وازددت مـنـهـا على سكري وصبحني بهفت
فـلـمـا نمـتُ قـام وقـال بـروا لمن حولي خوى خاني بجفت
وفي باب استه زغب لـطـاف مـلاح مـثـل ورد الـزادرخـت
ولكن كان لا يقوى لشؤمي وخـذلاني بـه وسـواد بـخـتـي
فشدقت الصبي فدته نفسي بـدو ديـكـي ويـتـمـردم درسـت
وكـان مـن استه كـالـبنت بـكـراً مـخـدَّرة الخرا فـفـتـحـت بـنـتـي
كما فتحت وحدُّ السيف يدمي مـن الأعـنـاق قـلـعـة أردمـشـت

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٩٦).

١٨ وخرج عبادة يوماً في السحر، إلى الحمام، فلقي غلاماً من أولاد الترك، فأعطاه

عشرة دراهم وقال: إقطع أمر عمك! فبينا الغلام فوقه خلف الدرب، إذ أشرفت عجوز من غرفة لها، فرأتهما، فصاحت: اللصوص! فقال عبادة: يا عجوز السوء! النقب في إستي، صياحك أنت من أيش؟

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٨٩).

١٩ وقال مصعب الكاتب:

هجرت مجوني فاسترحت من العذل وكنت وما لي في التمادي من مثل
فيا ابن يمان هل سمعت بعاشق يعد من النساك في من مضى قبلي
ألم ترأني حين أغدو مسبحاً بسمت أبي ذرٍّ وفسق أبي جهل
وأخشع في مشيي وأضرف ناظري وسجادتي في الوجه كالدرهم البغلي(*)
وآمر بالمعروف لا من تقية وكيف وقولي لا يصدّقه فعلي
أقول إذا لاقيت قوماً ألا اتقوا ولو عرفوا حالي لحل لهم قتلي
ومحبرتي رأس الرياء ودفتري ونعلي بالأسحار أو رائحاً رجلي
أؤمُّ فقيهاً ليس همي فقهه ولكن لديه المرد مجتمعي الشمل
فيا رب مغرور غررتُ بدفتري فلما ثناه الحزم عارضه فعلي
وكم أمرد قد قال والده له: عليك بهذا إنه من ذوي العقل
يفرُّ به من أن يعاشر شاطراً كمن فرّ من حر الجراح إلى القتل
فأوسعته نيكاً ولم ألفَ عاجزاً وكنت له في الخفض واللين كالبعل
ولينته بالرفق من بعد عزةٍ كما لين الرواض مستصعب الإبل

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٩٥).

٢٠ وقال في مكان آخر:

كل حياة بلا دين فـفاسدة والمرد يا ابن يمانٍ أفسدوا ديني
كم توبة بعدها أخرى استتبتُ بها فليس دهري على ديني بمأمون
لو أمنتني الذي نفسي تخوفهُ منهم ببغداد يوماً غدت بالصين
وقد سألت خبيراً من تجارهم فظل منه بحسن الوصف ينبيني
فقال: بالصين ألوان تلين لها صلب القلوب وأمر ليس بالدون
وقائل: عذ ببيت الله قلت له: من لي من المرد في الإحرام ينجيني
إذا بدت كُثبُ ليثت(*) بها أرزٌ وقفت نصباً لمن باللحظ يرميني

من لي إذا زاحموني في طوافهم هناك يبدي ضميري كل مكنون
من لي من المرد إلاّ الله يعصمني رب المثاني وطه والطواسين
قد كنت في النسك قبل اليوم منغمساً يشوب حبي لهم سمت ابن سيرين
أدنو بعين تقي حشو فعلتها حب لكل نقي الخد ذي لين
فالآن تبت، فحسبي منهم نظري أستغفر الله، والتقبيل في الحين

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٩٦).

٢١ كتب يحيى بن زياد يوماً إلى مطيع: أنا نشيط للشرب، فإن كنت فارغاً فصِر إليَّ. وإن كان عندك نبيذ طيب وغناء جئتك! فجاءته الرقعة وعنده حماد الراوية وحكم الوادي وغلام أمرد، فأجابه:

نعم، لنا نبيذ وعندنا حمادُ
وعندنا وادينا وهو لنا عماد
وخيرنا كثير والخير يستزاد
ولهونا لذيذ لم تلهُهُ العباد
أوَتشتهي سفاد فعندنا فساد
أو تشتهي غلاماً فعندنا زياد
ما إن به النِواء عنا ولا بعاد

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٥٣).

٢٢ واجتمع الجرشي وسياه اللوطيان فقيل لأحدهما: ما بلغ من لواطك؟ فقال: أنيك كل ذكر. وقيل لآخر فقال: أدلك على كل ذكر.
وقيل لشيخ تعاطى اللواط: ألا تستحي؟ فقال: أستحي وأشتهي.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م٢ ، ٢٤٣).

٢٣ وقيل: وجد مؤذن على ظهر صبي نصراني بالمسجد، فقيل:
ما تصنع؟
فقال: أليس الله يقول:

(*) نوع من الدراهم.

ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلاّ كتب لهم به عمل صالح، فأي موطئ أغيظ للكفار من هذا؟
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٥).

٢٤ وقال جحظة:
يقول لي يوماً وقد جئته: تلوط بي بعد الثلاثينا؟
فقلت: إن دمت كذا طيباً نكناك من بعد الثمانينا
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٥ وقال الشاعر:
من يعشق المرد له حجة وعذره في الناس مبسوطُ
ولست أدري ما يقول الورى في حب ذي اللحية تخليط
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٦ وقال ابن أبي البغل:
تعشُّقك الرحال يدل عندي على أن الرحى قلبت ثفالا
وإلاّ فالصغار ألذّ طعماً وأحلى إن أردت بهم فعالا
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٧ واحتال عبد الصمد على غلام حتى أدخله الدار وترفق له حتى قضى منه وطره، فقال:
قد علونا على الكفلْ واسترحنا من الخجل
لم يزل في تمنع وإباء ولم يزل
فبلغت الذي بلغتُ به غاية الأمل
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٨ وروؤي سياه ينيك غلاماً أسود، فقيل له في ذلك فقال: الأسود طيب النكهة لين

(*) ليثت: لُبست.

الأفخاذ ملتهب الجوف رخيص الجذر سريع الإجابة. لأنك تدعوه لتنيكه فيظن أنك دعوته لينيكك!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤٩).

٢٩ وقال الصاحب:

يظهر الإنعاظ والعادة منه أن يطاطي
والذي يشهد بدري من يلي وجه البساط

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥١).

٣٠ وقال اليعقوبي:

ولقد أكون إذا الشباب بمائه طوع الصبا وشفاء كل سقام
أيام أمشي للهوى عرضية وأتاك من خلفٍ ومن قدام
وأعير من يدنو إلى صبابة وأبيت بين غلامة وغلام
فأنيكها وأنيكه وينيكني لا ترعوي لملامة اللوام

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٢).

٣١ وقال شاعر:

الأير لا يخرج من قبضتِهِ إلاّ إذا ما صار في فقحتِهِ

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

٣٢ وقال أحدهم:

قالوا التحى فما محا سن وجهه نبت الشعر
الآن طاب وإنما ذاك النهار على السحر
لولا سواد في القمر والله ما حسن القمر

«الثعالبي النيسابوري» في: (رسائله، ص ١٦٤).

٣٣ وقال ابن المعتز:

وشادن أفسد قلبي بعد حسن توبته
جاء بجيش الحسن في عديده وعدته

فـمـاتـت الـتـوبـة لما — إن بـدا مـن هـيـبـتـه
وجـاء إبـلـيـس يـهـنـي — نـظـري بـطـلـعـتـه
ولم يـزل يـذكـرنـي — ربـي وعـفـو قـدرتـه
وقـال لـي مـا قـبـلـة — وغـيـرهـا فـي رحـمـتـه

«الثعالبي النيسابوري» في: (الكفاية والتعريض، ص ٢٣).

٣٤ وقال في مكان آخر:

وجاءني في قميص الليل مستتراً — يستعجل الخطو من خوف ومن حذر
فبت أفرش خدي في الطريق له — ذلاً وأسحب أذيالي على الأثر
وكان ما كان مما لست أذكره — فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

«الثعالبي النيسابوري» في: (الكناية والتعريض، ص ٢٥).

٣٥ وقال أحدهم:

إنـي إذا حـان سـكـري — وكـان وقـت مـقـيـلـي
أدخـلـت اصـبـع بـطـنـي — فـي عـين ظـهـر الخلـيـل

«الثعالبي النيسابوري» في: (الكناية والتعريض، ص ٢٥).

٣٦ وقال الصلاح الصفدي:

رشـفـت ريـقـك حـلـواً — فـلـم يـكـن لـي صـبـر
وسـوف أحـظـى بـوصـل — وأول الـغـيـث قـطـر

«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٧).

٣٧ وقال النواجي:

لـه ثغر لـلـحـبـيـب تجـمـعـت — في ضـمـنـه لـلـعـاشـقـين نـفـائـس
فـيـه الـرحـيـق وخـالـه المسك الختام — وفـيـه فـلـيـتـنـافـس المتنافـس

«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٧).

٣٨ وقال شيخ الشيوخ بحماة:

سـألـتـه مـن ريـقـه شـربـة — أشـفـى بـهـا مـن كـبـدي حـرّةْ

فقال أخشى يا شديد الظما ... أن تتبع الشربة بالجره

«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٤٧٨).

٣٩ وقال مدرك بن علي الشيباني الفقيه في نصراني هو «عمرو يوحنا البغدادي» تولّه به، وقد كان يعلمه مع غيره في مجلس له، مات في إثره:

من عاشق ناء هواه دان ... ناطق دمع صامت اللسان
موثق قلب مطلق الجثمان ... معذب بالصد والهجران
طليق دمع قلبه في أشرِ

من غير ذنب كسبت يداه ... غير هوى نمت به عيناه
شوقاً إلى رؤية من أشقاه ... كأنما عافاه من أضناه
إذ كان أصل نفعه والضر

إلى غزال من بني النصارى ... عذار خديه سبى العذارى
وغادر الأسد به حيارى ... في ربقة الحب به أسارى
تنشد قول مدرك في عمرو

ريم بدار الروم رام قتلي ... بمقلة كحلاء لا عن كحل
وطرة بها استتار عقلي ... وحسن وجه وقبيح فعل
وعظم ردف ونحيل خصر

ما أبصر الناس جميعاً بدراً ... ولا رأوا شمساً وغصناً نضرا
أحسن من عمرو فديت عمراً ... ظبي بعينيه سقاني خمرا
فما أفقت ساعة من سكري

إن كان ذنبي عنده الإسلام ... فقد سعت في نقصه الآثام
واختلت الصلاة والصيام ... وجاز في الدين له الحرام
يا خيبتي إن لم أفز بفخر

يا ليتني كنت له صليباً ... أكون معه أبداً قريبا
أبصر حسناً وأشم طيباً ... لا واشياً أخشى ولا رقيبا
ولا أخاف أبداً من غدر

يا ليتني كنت له قرباناً ... ألثم منه الثغر والبنانا
أو جاثليقاً كنت أو مطراناً ... كيما يرى الطاعة لي إيمانا
فلا يزال الدهر طوع أمري

يا ليتني كنتُ لعمرو مصحفاً يقرأ مني كل يوم أحرفاً
أو قلَماً يكتب بي ما ألفا من أدب مستحسن قد صنفا
ويجعل الريق بديل الحبر
يا ليتني كنت له زناراً يديرني في الخصر كيف دارا
حتى إذا الليل طوى النهارا صرت له حينئذٍ إزارا
أضمه إلى طلوع الفجر
يا عمرو بالحق من اللاهوت والروح روح القدس والناسوت
ذاك الذي في مهده المنحوت عوَّض بالنطق من السكوت
وأنشر الميت ببطن القبر
بحق ناسوت ببطن مريم حل محل الريق منها في الفم
ثم استحال في قنوم الأقدم فكلم الناس ولما تفطم
مصرحاً عن أمه بالعذر
بحق قوم حلقوا الرؤوسا وعالجوا طول الحياة بوسا
وقرعوا في البيعة الناقوسا مشمعلين يعبدون عيسى
قد أخلصوا في سرهم والجهر
بحق ماري مريم وبولس بحق شمعون الصفا وبطرس
بحق دانيل بحق يونس بحق حزقيل وبيت المقدس
وكل أواب رحيب الصدر
بحق أعياد الصليب الزهر وعيد أشموني وعيد الفطر
وبالشعانين العظيم القدر وعيد مرماري الرفيع الذكر
خصب البلاد في السنين الغبر
بحق معمودية الأرواح والمذبح المشهور في النواحي
ومن به من لابسي الأمساح وعابد باك ومن نواح
ينثر عقداً من دموع جمر
شيخان كانا من شيوخ العلم وبعض أركان التقى والحلم
لم ينطقا قط بغير فهم موتهما كان حياة الخصم
بكل قداس على قداس قدسه القس مع الشماس
وقربوا يوم الخميس الناسي وقدموا الكاس لكل حاسي
تورقد في راحته كالجمر

ألا رغبت في رضا أديب باعده الحب عن الحبيب
فذاب من شوق إلى المذيب أعلى مناه أيسر التقريب
من بسط أخلاق وحسن بشر
فانظر أميري في صلاح أمري محتسباً فيَّ عظيم الأجر
مكتسباً فيَّ جميل الشكر في نشر ألفاظ ونظم شعر
ففيك نظمي أبداً ونثري

«داود الأنطاكي» في: (أخبار العشاق، ص ٣٤٨)،
و«أبو فرج الأصبهاني» في: (الديارات، ص ٦٣).

٤٠ وقال والبة بن الحباب وهو سكران في (غُمّى) وهي قرية بغدادية:
شربتُ أوقاتك مثلي جموحٌ بغمى الكؤوس وبالبواطي
يعاطيني الزجاجة أريحيٌّ رخيم الدَّلّ بورك من معاطي!
أقول له على طلبٍ: ألطني ولو بمواجر علج يناطي
فما خير الشراب بغير فاسق يتابع بالزناء وباللواط
جعلت الحج في غمّى وبنّى وفي قُطْرَبلٍ أبداً رباطي
فقل للخمس آخر ملتقانا، إذا ما كان ذاك على الصراط

«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٤، ص ٢٠٨).

٤١ وذُكِرَ أن «يحيى بن أكثم» كان متقدماً في الفقه وأدب القضاء، ولاّه المأمون قضاء القضاة، وكان «يحيى» ألوط من ثفر (ضرب من الطيور لا تفارق دبر الدابة) وكان إذا رأى غلاماً يستشرطه (يفسده)، وقعت عليه الرعدة، وسال لعابه، وبرق بصره. وكان لا يستخدم في داره إلاّ المرد الملاح، ويقول: قد أكرم الله تعالى أهل جنته بأن أطاف عليهم الغلمان في حال رضاه عنهم لفضلهم على الجواري، فما بالي لا أطلب هذه الزلفى والكرامة في دار الدنيا معهم!
وقيل إنه احتكم إليه غلام، كما يقول هو: في نهاية الملاحة والظرف واللباقة، فأخذته عيني، وتعلقه قلبي، فلم أفصل الحكم بينه وبين خصمه إيثاراً مني للقائه ومعاودته إياي في حكومته، فذخل إليّ على حين خلوة، ومثله لا يُحجب عني، فلما وصل إليّ قال: أيها القاضي أعدني (أعنّي) على خصمي، فقلت له: ومن يعديني (من يعينني) على عينيك يا بني؟ قال، شفتي، وأدناها مني، فلما شممت

الخمر من فيه وفيته حداً من القبل، وقلت له: يا بني، ما بال شفتيك متشققتين، فقال: أحلى ما يكون التين إذا تشقق، ثم قلت له: ويدي في ثيابه: يا بني، ما أنحفك! فقال: كلما قصب السكر كان أحلى.

«الثعالبي النيسابوري» في: (ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، م ١، ص ٢٧٢).

٤٢ وذكر أن مطيعاً أصبح يوم عرفه وشرب يومه وليلته، وأصبح يوم الأضحى وكتب إلى يحيى من الليل بهذه الأبيات:

قد شربنا ليلة الأضحى وساقينا يزيدُ
عندنا الفهمي مسرو ر وزمّار مجيد
وسليمان فتانا فهو يبدي ويعيد
ومعاذ وعبياذ وعُمَيْر وسعيد
وندامى كلهم يقلز والقلز(*) شديد
بعضهم ريحان بعض فهم مسك وعود
غابت الأنحس عنهم وتلقتهم سعود
فترى القوم جلوساً والخَلَى عنهم بعيد
ومطيع بن إياس فهو بالقصف وليد
وعلى كر الجديدين وما حل جليد

«أبو فرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٧٨).

٤٣ وذكر أنه كان بالكوفة رجل يقال له أبو الإصبع، له قيان، وكان له ابن وضيء حسن الصورة يقال له: «الإصبع» لم يكن بالكوفة أحسن وجهاً منه، وكان يحيى ابن زياد ومطيع بن إياس وحماد بن عجرد وضرباؤهم يألفونه ويعشقونه ويستظرفونه، وكلهم كان يعشق ابنه إصبع، حتى كان يوم نوروز وعزم أبو الإصبع على أن يصطبح مع يحيى بن زياد، وكان يحيى، قد أهدى له من الليل جداء ودجاجاً وفاكهة وشراباً. فقال أبو الإصبع لجواريه: إن يحيى بن زياد يزورنا اليوم فأعددْن له كل ما يصلح لمثله، ووجّه بغلمان له ثلاثة في حوائجه، ولم يبق بين يديه أحد فبعث بابنه إصبع إلى يحيى يدعوه ويسأله التعجيل، فلما جاءه استأذن له الغلام فقال له يحيى: قل له يدخل، وتنح أنت وأغلق الباب ولا تدع الإصبع يخرج إلاّ بإذني، ففعل الغلام ودخل الإصبع فأدى إليه رسالة أبيه، فلما فرغ راوده

عن نفسه فامتنع، فثاوره يحيى وعاركه حتى صرعه ثم رام حل تكته فلم يقدر فقطعها وناكه. فلما فرغ أخرج من تحت مصلاّه أربعين ديناراً أعطاه إياها فأخذها، وقال له يحيى: امضِ فإني بالأثر.

فخرج إصبع من عنده. فوافاه مطيع بن إياس فرآه يتبختر ويتطيب ويتزين فقال له: كيف أصبحت؟ فلم يجبه، وشمخ بأنفه وقطّب حاجبيه وتفخّم فقال: ويحك ما لك؟ نزل عليك الوحي؟ كلّمتك الملائكة؟ بويع لك بالخلافة؟ وهو يومئ: لا لا في كل كلامه. فقال له: كأنك والله قد نكتَ إصبع أبي الإصبع. قال: أي والله الساعة نكته وأنا اليوم في دعوة أبيه. فقال مطيع، فامرأتي طالق إن فارقتك أو تبين لي، فأبداه له يحيى حتى قبله. ثم قال له: كيف قدرت عليه؟ فقال يحيى ما جرى وحدّثه بالحديث وقام يمضي إلى منزل أبي الإصبع، فتبعه مطيع فقال له: ما تصنع معي والرجل لم يدعك وإنما يريد الخلوة؟ فقال: أشيعك إلى بابه ونتحدث، فمضى معه.

فدخل يحيى ورد الباب في وجه مطيع فصبر ساعة ثم دق الباب فاستأذن فخرج إليه الرسول، وقال له: أنا اليوم على شغل لا أتفرغ معه لك، فتعذر. قال: فابعث إليّ بدواة وقرطاس. فكتب إليه الإصبع:

يا أبا الإصبع لا زلت على ... كل حال ناعماً مُتبَّعا
لا تصيرني في الود كمن ... قطع التكة قطعاً شنعا
وأتى ما يشتهي لم ينته ... خيفة أو حفظ حق ضُيّعا
لو ترى الإصبع مُلْقى حوله ... مستكيناً خجلاً قد خضعا
وله دفع عليه عجل ... شبق شاك ما قد صنعا
فادع بالإصبع واعلم حاله ... سترى أمراً قبيحاً شنعا

قال، فقال أبو الإصبع ليحيى: فعلتها يا ابن الزانية؟ قال: لا والله. فضرب بيده إلى تكة ابنه فرآها مقطوعة وأيقن يحيى بالفضيحة، فتلكأ الغلام فقال له يحيى: قد كان الذي كان، وسعى بي إليك مطيع ابن الزانية، وهذا ابني وهو والله أفْره من ابنك، وأنا عربي ابن عربية، أنت نبطي ابن نبطية، فنك ابني عشر مرات مكان المرة التي نكت ابنك فتكون قد ربحت الدنانير وللواحد عشرة. فضحك وضحك له الجواري وسكن غضب أبي الإصبع وقال لابنه: هات الدنانير يا ابن الفاعلة.

(*) القلز: المبادلة.

فرمى بها خجلاً وقال يحيى: والله لا أدخل مطيع الساعي ابن الزانية. فقال أبو الإصبع وجواريه: والله ليدخلن فقد نصحنا وغششتنا. فأدخلناه وجلس يشرب ومعهم يحيى يشتمهم ( ) وهو يضحك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ٢١٢).

٤٤ ودخل سعيد بن حميد يوماً على أبي العباس بن ثوابة، وكان أبو العباس يعاتبه على الشغف بالغلمان المرد، فرأى على رأسه غلاماً أمرد حسن الوجه عليه منطقة وثياب حسان. فقال له: يا أبا العباس:

أزعمت أنك لا تلوط فقل لنا هذا المقرطق(*) قائماً ما يصنع
شهدت ملاحته عليك بريبة وعلى المريب شواهد لا تُدفع

فضحك أبو العباس وقال: خذه لا بورك لك فيه حتى نستريح من عتبك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤).

٤٥ فقال دعبل بن علي في رجل يدعى حوى بات في بيت دب إليه صاحبه وهو شيخ كبير فانٍ، وهو نائم:

لولا حوى لبيت لهياني ما قام أير الغراب الفاني
له دواة في سراويله يليقها الشاذخ والداني

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ١، ص ٨٥).

٤٦ زامل المأمون في بعض أسفاره بين يحيى بن أكثم، وعبادة المخنث فقال إبراهيم بن أبي محمد:

وحاكم زامل عبادة ولم يزل تلك له عاده
لو جاز لي حكمٌ لما جاز أن يحكم في قيمة لبّاده
كم من غلام عز في أهله وافت قفاه منه سجاده

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٢١١).

٤٧ ومما قاله يوسف بن الصيقل يعبّر فيه جهاراً عن لواطيته:

أ تشيعه للواطة:

لا تبخلنّ على النديم برذق ذي كشح هضيم

يعلو وينظر حسرة نظر الحمار إلى القضيم
وإذا فرغت فلا تقم حتى تصوّت بالنديم
فإذا أجاب فقل هلم إلى شهادة ذي الغريم
واتبع للذّتك الهوى ودع الملامه للمليم

ب وقوله في صديق له رآه قد علا غلاماً فخاطبه به، ومن مشهور قوله في هذا المعنى:

لا تنيكن ما حييت غلاماً مُكابَرَه
لاتمرن باسته دون دفع المؤامره
إن هذا اللواط دين تراه الأساوره
وهم فيه منصفون بحسب المعاشره

جـ وقوله في مناشدة من يميل إليه:

ضع كذا صدرك لي يا سيدي واتخذ عندي إلى الحشرِ يدا
إنما ردفك سرج مُذْهب كشف البَرْبُون عنه فبدا
فأعرنيه ولا تبخل به ليس يبليه ركوبي أبدا
بل يصقّيه ويجلوه ولا أثر تراه فيه أبداً
فادن يا حب وطب نفساً به إن ذاك الدين ستُقضاه غدا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني م ٢٠، ق ٣، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

٤٨ وقيل: سمعت أبا موسى عيسى الضَّمري يقول: دخلت الحمام فإذا بأعمى قد ركب أعمى! فقال له: ما هذا؟ قال: ظلمات بعضها فوق بعضها.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٣٢).

٤٩ ومن نوادر الصاحب بن عباد، يقول، قال: أبو العيناء لحجاج الكاتب: أنيك في أي شيء هو من النحو؟ قال: هو في باب الفاعل والمفعول، قال: هو إذاً في باب والديه، ويقول:
قيل لأعرابي: اشترى الأمير سراويل من فَتَك. فقال: التقى الثريان (شعر العانة ووبر الفروة)، وينشد:

(*) المقرطق: نوع من الثياب.

شيخ لنا يُعرف بالخلدي يريده في غلظ المُرْدي(*)
أدخلني يوماً إلى داره فناكني والأير من عندي
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١١١).

٥٠ ومن سخفه قوله: قال الخثعمي: وهل مداره إلاّ على السخف، والجبه، والمكابرة، والبهت، يقول فيمن هو أكتب، وأعفّ وأسرى:
حجر أبي نصر بن كوشاذ أوسع من مصر وبغداد
قلت له: هل لك من فيشة فقال مولاي وأستاذي
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١١٦).

٥١ وقيل لابن ماسويه: الباقلي بقسوره أصح في الجوف، فقال: هذا من طب الجياع، وقيل للوطي: إن اللواط إذا استحكم صار حُلاقاً (ألا تشبع الأتان من السفاد ولا تعلق على ذلك وكذا المرأة)، قال: هذا من وليد أصحاب القحاب!
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٢٢).

٥٢ وقال ابن عباد:
من عملي من عملي نيك الرجال البُزَّل(**)
وإنما أنيكهم لأنني معتزل
تلميذ شيخ فاضل ملقّب بالجعل
«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٤٤).

٥٣ وردّ إبان بن عبد الحميد اللاحقي على ابن نواس بقوله:
إن يكن هذا النواسي بلا ذنب هجانا
فلقد نكناه حيناً وصفعناه زمانا
هانئ الجون أبوه زاده الله هوانا
سائل العباس واسمع فيه من أمك شانا
عجنوا من جلنار ليكيدوك عجانا
«الصولي في: (أخبار الشعراء ص ١٢).

٥٤ وقال نمير بن عبد الله الشعناني عن أبيه قال: قال الوليد بن عبد الملك: لولا أن الله ذكر قوم لوط في القرآن ما ظننت أن ذكراً يفعل هذا بذكر (قلت: فنفى عن نفسه هذه الخصلة القبيحة الشنيعة، والفاحشة المذمومة، التي عذَّب الله أهلها بأنواع العقوبات، وأحلّ بهم أنواعاً من المثلات، التي لم يعاقب بها أحداً من الأمم السالفات، وهي فاحشة اللواط التي قد ابتلي بها غالب الملوك والأمراء، والتجار والعوام والكتّاب، والفقهاء والقضاة ونحوهم، إلاّ من عصم الله منهم، فإن في اللواط من المفاسد ما يفوت الحصر والتعداد، ولهذا تنوعت عقوبات فاعليه، ولئن يقتل المفعول به خير من أن يؤتى في دبره، فإنه يفسد فساداً لا يرجى له بعده صلاح أبداً، إلاّ أن يشاء الله، ويذهب خبر المفعول به، فعلى الرجل حفظ ولده في حال صغره وبعد بلوغه، وأن يجنبه مخالطة هؤلاء الملاعين، الذين لعنهم رسول الله (ص).

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٦٢).

٥٥ وأنشد الصاحب بن عباد:

انظر إليه كأنه ... شمس وبدر حين أشرف
وألحظْ محاسن خده ... تعذرْ دموعي حين تذرف
فكأنها الواوات حين يخطها قلم محرّف
وشادن أصبح فوق الصفه ... قد ظلم الصبّ وما أنصفهْ
كم قلت إذ قبّل كفي وقد ... تيّمني: يا ليت كفي شفه
إن كنت تنكره فالبدر يعرفه ... أو كنت تظلمه فالحسن ينصفه
ما جاء الشعر كي يمحو محاسنه ... وإنما جاءه غمداً يغلّفه
ومهفهف حسن الشمائل أهيفٍ ... تُردى النفوس بفترتي عينيه
مازال يبعدني ويؤثر هجرتي ... فجذبت قلبي من أسار يديه
قالوا: تراجعه؟ فقلن بديهة ... قولاً أقيم مع الروي عليه:
والله لا راجعته ولو أنه ... كالشمس أو كالبدر أو كبويه

ديوان (الصاحب بن عباد، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ ـ ٣٠٥).

(*) خشبة للدفع في السفينة.

(**) جمع بازل وهو الرجل الكامل في تجربته.

٥٦ وقال ابن الرومي في غلام:

رب غلام وجهه لا يفضحهْ   في بيت عزّ لا يرام مُسرحه
كأنما ممساه قدماً مصبحه   بتُّ به ليل التمام أنكحه
أُبركه طوراً وطوراً أبطحه   وتارة على القفا أسطّحه
آسوه من أدوائه وأجرحه   بفيشة مملوءة تستسلحه
مُفسدة يحسبها تستصلحه

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ١١٠).

٥٧ وقال «أبو فراس الحمداني»:

سكرت من لحظه لا منْ مدامته   ومال بالنوم عن عيني تمايلُهُ
وما السلاف دهتني بل سوالفه   ولا الشمول ازدهتني بل شمائله
ألوي بعزمي أصداغ لوين له   وغال صبري ما تحوي غلائله
من لي بكتمان هوى شادنٍ   عيني له عون على قلبي؟
عرّضتُ صبري وسلوّي له،   فاستشهدا في طاعة الحب
غلام فوق ما أصفُ   كأن قوامه ألف
وإذا ما مال يُرعبني   أخاف عليه ينقصف
وأشفق من تأوده،   أخاف يذيبه الترف
سروري عنده لمعٌ،   ودهري كله، أسف
وأمري كله أممٌ(*)   وحبي وحده سرف
يا غلامي، بل يا سيدي لن أملّكْ   هب لمولاك لا عدمتك عدلك
خوف أن يصطفيك غيريَ بعدي   لا أرى أن أقول قدّمت قبلك

شرح ديوان (أبي فراس الحمداني،
ص ١٦٤ ـ ٢١٥ ـ ٢٧٦ ـ ٢٨٠).

٥٨ وقال «ابن المعتز»:

وحلو الدلال، مليح الغضبْ   يشوب مواعيده بالكذب
سقاني، وقد سلَّ سيف الصبا   ح، والليل من خوفه قد هرب
عقاراً، إذا ما جلّتها السقا   ة، ألبسها الماء تاج الحبب
يهيم إلى كل ما يشتهي،   وإن رده العذل لم ينجذب

ويسخو بما قد حوت كفه ولا يتبع المنَّ ما قد وهب
فكم فضة فضها في سرورٍ يوم، وكم ذهبٌ قد ذهب
جعلت عقلي لشهوتي عبداً وصار غيّي عند الهوى رُشدا
وصادني شادن كلفت به فدتْه نفسي ومثله يفدى
حين درى ما الهوى وأحسنت الألحاظ منه الوعيد والوعدا
عذرت شوقي إليه حين بدا ولُمْتُ حبي إليه، إذ صدا
من معيني على السهرْ وعلى الغم والفكر
وإبلائي من شادن كبر الحب إذ كبر
قام كالغصن في النقا يتبع الشمس بالقمر
غافلاً عن بليتي قاتلاً لي وما شعر
قد سقاني المدام والليل بالصبح مؤتزر
صاح إن أمكنتك لذة عيشي فلا تذر
وتقدم، ولا تقف فاز بالحب من جسر
كم عذولٍ على الخطيئة والله قد غفر
غدا باحمرار الخد للحسن جامعاً ومن فيه أبدى للتبسم رضوانا
فأبدى لنا من ثغره ورضابه وعارضه راحاً وروحاً وريحانا

ديوان (ابن المعتز، ص ٦٤ ـ ١٦١ ـ ٢٢٦ ـ ٤٤٤).

٥٩ وقال «ابن خفاجة»:

وأغيد في صدر الندي لحسنه حُليّ، وفي صدر القصيد نسيب
من الهيف أما ردفه فمنعم خصيب وأما خصره فجديب(*١)
يرف بروض الحسن من نور وجهه وقامته نوّارة وقضيب
وغازلنا جفن هناك كنرجس ومبتسم للأقحوان شنيب(*٢)
فلله ذيل للتصابي سحبته وعيس بأطراف الشباب رطيب
ومهفهف طاوي الحشا خنث المعاطف والنظرْ
ملأ العيون بصورة تليت محاسنها سُوَرْ
فإذا رنا وإذا مشى وإذا شدا وإذا سفر

(*) أمم: الوسط ما بين القريب والبعيد.

فضح الغزالة والغمامة والحمامة والقمر

تعلّقته نشوان من خمر ريقه | له رشفها دوني ولي دونه السُّكرْ
ترقرق ماءُ مقلتاي ووجهه | ويُذكى على قلبي ووجنته الجمر
أرقُّ نسيبي فيه رقة حسنه | فلم أدر أي منهما قبلها السّحر
وطبنا معاً شعراً وثغراً كأنما | له مَنْطِقي ثغرٌ ولي ثغره شِعْرُ
أيجني على مهجتي طرفه | ويخضب من دمها كفه
وتلدغني تارة حيّة | هناك يساورها ردفه
ويرشف دوني لثام له | ندى أقحوانٍ حلا رشفه
أما وهوى مثله جؤذراً | يطابق موصوفه وصفه
له نظر فاتن فاتر | يحل قوى عزمتي ضعفه
لئن هز أعطافنا حسنه | لقد بزَّ أنفسنا ظرفه
وأقوَم من رمحه قدّه | وأفتك من نصله طرفه
وكلٌّ هناك صريع به | يرى أنَّ عيشته حتفه
ألا شقَّ صدري عن سره | كما شقَّ عن وجهه سجفه
فهل من سبيل إلى زورة | يمن بها ليلة عطفه
وقد كنت أزري على عفة | ويعجبني أنني عِفّه

ديوان (ابن خفاجة،
ص ٢٢ - ٧٠ - ٧٢ - ٨٧ - ٩٦).

٦٠ وقال «ابن زيدون»:

يا غزالاً، أصارني | موثقاً في يد المحن
إنني مذ هجرتني | لم أذق لذة الوسن
ليت حظي إشارة | منك أو لحظة عنن
شافعي يا معذبي | في الهوى وجهك الحسن
كنت خلواً من الهوى | فأنا اليوم مرتهن
كان سري مكتّماً | وهو الآن قد علن

(*١) جديب: ضد الخصيب.

(*٢) شنيب: البارد الريق.

لـيـس لـي عـنـك مـذهـب فـكـمـا شـئـت لـي فـكـن
مـتـى أبـثـك مـا بـي يـا راحـتـي وعـذابـي؟
مـتـى يـنـوب لـسـانـي فـي شـرحـه عـن كـتـابـي؟
الـلـه يـعـلـم أنـي أصـبـحـت فـيـك لما بـي
يـا فـتـنة المتـقـرّي[*] وحـجـة المتـصـابـي
الـشـمـس أنـت تـوارت عـن نـاظـري بـالحجـاب
مـا الـبـدر شـفـا سـنـاه عـلـى رقـيـق الـسـحـاب
إلاّ كـوجـهـك لما أضـاء تحـت الـنـقـاب
يـا قـاطـعـاً حـبـل ودي وواصـلاً حـبـل صـدّي
وسـالـيـاً لـيـس يـدري بـطـول بـثّـي ووجـدي
لـو كـان عـنـدك مـنـي مـثـل الـذي مـنـك عـنـدي
لـبـتّ بـعـدي مـثـلـي وبـت مـثـلـك بـعـدي
..يـا غـزالاً جـمـعـتْ فـيـه مـن الحسـن فـنـونُ
أنـت فـي الـقـرب وفـي البـعـد مـن الـنـفـس مـكـين
بـهـواك الـدهـر ألـهـو وبـحـبّـك أديـن
مـنـيـة الـصـب أغـثـنـي قـد دنـت مـنـي المنـون
واحـفـظ الـعـهـد فـإنـي لـسـت والـلـه أصـون
وارحـمـن صـبـاً شـجـيـاً قـد أذابـتـه الـشـجـون

ديوان (ابن زيدون،
ص ٢٠ ـ ٥٠ ـ ٦٦ ـ ٧٤).

٦١ وقال «المتنبي»:

وشـادن روح مـن يـهـواه فـي يـده سيف الصدود على أعلى مقلّده
ما اهتز منه على عضو ليبتره إلاّ اتـقـاه بـتـرس مـن تجلّـده
ذم الـزمـان إلـيـه مـن أحـبـتـه ما ذمّ من بدره في حمد أحمده
لم أعرف الخير إلاّ منذ عرفت فتىً لم يـولـد الجود إلاّ عـنـد مـولـده
ديوان (أبي الطيب المتنبي، ص ١٠٢).

٦٢ وقال «العباس بن الأحنف»:

ويـا غـزال الـذهـب تـركـتـنـي فـي لـعـب

أليس هذا عجباً   بلى وفوق العجب
أول ما جرّبتكم   عرفتكم بالكذب
ما لكم لم تكتبوا   جواب تلك الكتب
قد شك فيما جاءه   من الوشاة الكذّب
فنفسه موقوفة   بين الرضا والغضب
يوشك أن يقتلني الحب ولا يشعر بي
يا رب رد علينا   من كان أنساً وزينا
من الأسؤ يعيش   حتى يكون لدينا
يا من أتيح لقلبي   هواه شؤماً وحينا
ما زلت مذ غبت عني   من أسخن الناس عينا
ما كان حجك هذا   إلاّ بلاء علينا
ديوان (العباس بن الأحنف، ص ٤٧ ـ ٢٩٦).

٦٣ وقال «ابن سناء الملك»:
قلت لقلبي وقد صبا كلفا   بأمرد كان أصل محنته
إلى متى؟ قال لي مغالطة: ميعاد صبري طلوع لحيته
لا تحسبوه إذا التحى   أن الغرام به امّحى
كلا ولا خجل الهوى   إذ لجّ فيه وما استحى
ما أعدمته ملاحة   بل صار منها أملحا
والليل يستر عاشقاً   إذ كان يفضحه الضحى
هي لحية خلقت علينا من ملاحتها لحى
وقال متغزلاً في صبي أصابه حجر فنثر أسنانه:
نثر الدهر عقد ثغر   حبيبي فدموعي تحكي انتثاره
كل سنٍّ كالأقحوانة   كانت فغدت بالماء كالجلناز
فأتته الأحجار عشقاً   وزارته فلا مرحباً بتلك الزياره
كيف يسلو الفؤاد ذكر   حبيب حسدتني عليه الحجاره
ديوان (ابن سناء الملك، ج ٢، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٧ ـ ٤٠٣).

(*) المتقري: الناسك.

٦٤ وقال «ابن سهل»:

يقولون: لو قبّلته لاشتفى الجوى أيطمع في التقبيل من يعشق البدرا؟
ولو غفل الواشون قبّلت نعله! أنزّهه أن أذكر الجيد والثغرا
ومن لي بوعد منه أشكو بخلقه؟ ومن لي بعهد منه أشكو به الغدرا؟
وما أنا من يستحمل الريح سره، أغار حفاظاً أن أبيح له السرا!
يقول لي اللاحي، وقد جدّ بي الهوى، ليلهمني في سوء تخييله الصبرا!
ألم ترو قط: اصبر لكل ملمة؟ فقلت: أما تروى: لعل له عذرا؟

ديوان (ابن سهل، ص ١٣٥).

٦٥ وقال «بهاء الدين زهير»:

سيدي قلبي عندكْ سيدي أوحشت عبدكْ
سيدي قل لي وحدّثني متى تنجز وعدك
أترى تذكر عهدي مثل ما أذكر عهدك
أم تُرى تحفظ ودي مثل ما أحفظ ودك
قم بنا إن شئت عندي أو أكن إن شئت عندك
أنا في داري وحدي فتفضل أنت وحدك

ديوان (بهاء الدين زهير، ص ١٠٥).

٦٦ وقال مصعب الماجن والكاتب المعروف:

لو يحل الهوى بجسم من الصخر على أن فيه قلب حديد
فعل الحب والهوى فيه ما يفعل سود اللحى ببيض الخدود

وقال:

أدين بدين الشيخ يحيى بن أكثم وإني لمن يهوى الزنا لمجانب
ومثل قضيب البان في زي شاطر إذا ما بدا للعين والعقل عازب
وقال وقد عضّ الزنار بحلقه مقال امرئٍ أعيت عليه المذاهب
كريم أصابته من الدهر نوبة برأي كريم لم تصبه النوائب

«المرزباني» في: (معجم الشعراء، ص ٣٢٨).

٦٧ وقال «شعَر الزنج» في غلامه البغدادي المشهور به:

يا قمراً في سعد أبراجه وبيت أحزاني وأتراحي
ويا قضيباً مائلاً مائلاً أكثر في حبي له اللاحي
أبصرته في مجلسٍ ساعة والليل في حلة أمساح
في فتية كلهم سيد صالت عليهم سطوة الراح
يعض تفاحاً بتفاحة ويشرب الراح على الراح

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ١، ص ٢٨٣).

٦٨ وقال «ابن المؤدب» في قصته مع غلام بلغ إربه منه:

وظبي إنيس عالجته حبائلي فغادرتُهُ قبل الوثوق صريعاً
وكان رجال حاولوا ففاتهم سباقاً ولكني خلقت سريعاً
فتكت به إن شاء في بيت ربه وإن لم يشأ مستصعباً ومطيعاً
ليعلم أهل القيروان بأنني إذا رمت أمراً لم أجده منيعا
فيا لغزال ألجأته كلابه إلى أسد ضار وصادف جوعا

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ١٥٦).

٦٩ وقال «ابن بسام البغدادي»: كنت أتعشق غلاماً لخالي أحمد بن حمدون، فقمت ليلة لأدبّ عليه، فلما قربت منه لسبتني عقرب، فصرخت فانتبه خالي وقال: ما تصنع ها هنا؟ فقلت: جئت لأبول، فقال: صدقت، في است غلامي، فقلت لوقتي:

ولقد سريتُ على الغلام لموعد حصلته من غادر كذاب
فإذا على ظهر الطريق مُعَدَّة سوداء قد عرفت أوان ذهابي
لا بارك الرحمن فيها عقرباً دبابة دبّت على دبّاب

فقال خالي: قبحك الله، لو تركت المجون يوماً لتركته في هذا المجال.

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٩٣).

٧٠ وقال «النور الأسعردي»:

ولقد بليت بشادنٍ إن لمته في قبح ما يأتيه ليس بنافع
متبذل في خسة وجهالة ومجاعة كشهود باب الجامع

وقال في أحول لائط:

يا ظريفاً يكاد يقطر من عطفيه ماءُ اللواط في كل وادِ

عش هنيئاً فإن عينيك يغني   حَوَل فيهما عن الفؤاد

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦).

٧١ وقال «شرف الدين القدسي» في مليح اسمه سالم:

وأهيف تهفو نحو بانة قده   قلوب تبث الشجو فهي حمائم
عجبت له إذ دام توريد خده   وما الورد في حالٍ على الغصن دائم
وأعجب من ذا أن حية شعره   تجول على أعطافه وهو سالم

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ٤٣).

٧٢ وخرج مطيع بن إياس ويحيى بن زياد حاجين، فقدما أثقالهما وقال أحدهما للآخر: هل لك أن تصير إلى زرارة فنقصف عنده ليلتنا ثم نلحق أثقالنا؟ فقال: نعم، فمازال ذلك دأبهما حتى انصرف الناس من مكة، فركبا بعيرين وحلقا رؤوسهما ودخلا مع الحجاج، فقال مطيع:

ألم ترني ويحيى إذ حججنا   وكان الحج من خير التجارَهْ
خرجنا طالبي خير وبرٍّ   فمال بنا الطريق إلى زراره
فعاد الناس قد غنموا وحجوا   وأُبنا موقرين من الخساره

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ١٤٦).

رابعاً: أدبيات المخنثين

١ قال الجمّاز: دخل مخنّث الحمام فرأى رجلاً كبير الأير، فقال: انظروا إلى الخليفة في القطيفة (دثار مُخْمل).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٩).

٢ نظر نهاره المخنث إلى جارية سوداء في رجلها خلخال من الفضة فقال: انظر إليها كأير مضبب (حديدة عريضة).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والدخائر، م ٢، ج ١، ص ٢١٤).

٣ قال إسحاق: لا تصادق مخنثاً فإنه يعد من الجفاء مؤانسة بلا نيك.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٢٨).

٤ وقال مخنث لامرأة: معشر النساء، ما لكنّ همة إلاّ طلب النيك، لا تؤثرن عليه شيئاً. فقالت: إن أمرأ انتقلتَ من شهوته من طبع الرجال إلى طبع النساء حتى عقرت لحيتك له، لحقيق ألا تلام عليه.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج٢، ص ٨٧).

٥ قال إسحاق الموصلي: نظرت إلى شاب مخنث حسن الوجه جداً قد هلب لحيته فشان وجهه، فقلت له: لمَ تفعل هذا بلحيتك، وقد علمت أن جمال الرجال في اللحى؟ فقال: يا أبا محمد، أيسرك بالله أنها في استك، قلت: لا والله! فقال: ما أنصفتني، أتكره أن يكون في إستك شيء وتأمرني أن أدعه في وجهي..

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٧).

٦ قال: تواصف قوم الجماعَ، وأفاضوا في ذكر النساء، وإلى جانبهم مخنث فقال: بالله عليكم دعوا ذكر الحِرِ لعنه الله! فقال له بعضهم: متى عهدك به؟ قال مذ خرجت منه!

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٨٨).

٧ وقال المتوكل لعباده ذات يوم: دع التخنث حتى أزوجك. قال: أنت خليفة أو دلاّلة؟

«الشابشتي» (في: الديارات، ص ١٨٧).

٨ قال سعد بن إبراهيم الكاتب: قلت له يوماً: أيكون مخنث بغير بغاء؟ قال: نعم. ولكن لا يكون مليح، يكوم ثل قاضي بلا دنّية (وهي كقلنسوة).

«الشابشتي» (الديارات، ص ١٨٨).

٩ ـ وقال يوماً لأبي حرملة المزيّن: حذّفني. قال: يا مخنث، أضع يدي على وجهك وأنا أضعها على وجه أمير المؤمنين؟ قال: فأنت أيضاً تضعها على باب استك كل يوم خمس مرات!

«الشابشتي» (في: الديارات، ص ١٨٩).

١٠ وقال بعض المخنثين: زعم الأطباء أن الطبائع أربع: الصفراء والسوداء والبلغم والدم،

وإنما هي عندي الأكل والشرب.
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥١).

١١ وقيل كان سكران يبكي ويقول: لو عرفت قتلة عثمان! فقال له مخنث: ما كنت تفعل بهم؟ كنت أنيكهم! فقال المخنث: أنا قتلته. وجعل يقول: يا ثارات عثمان! والمخنث يقول من تحته: إن كنت ولي الدم وهذه عقوبتك فإني أقتل كل يوم عثماناً!
وغضب رجل على مخنث فقال: لأحملن عليك عشرة، فشفعوا إليه حتى سكن فتنفس المخنث وقال: لو قضي أمر كان!
ومر الطائف فرأى مخنثين فأراد أن يقول خذوهما فقال: نيكوهما، ثم قال: اضربوهما، فقال له أحدهما: سبقت الرحمة العذاب فلا ترجع!
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

١٢ ـ قال مخنث: نحن خير قوم إن حدثنا ضحكتم، وإن غنينا طربتم، وإن نمنا ركبتم!
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

١٣ قيل لمخنث: أي الأسماء أحب إليك، قال: الزبير لاجتماع زب وأير فيه، وقيل: أي الأنبياء أحب إليك؟ قال: لوط. قيل: فأي الفقه أحب إليك؟ قال: باب النكاح، قيل: فأي النحو؟ قال: باب الفاعل والمفعول!
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٢).

١٤ ذكر: رأى مخنث خادماً من بعيد فظنه أمرد فلما دنا منه قال: يا ناقص هذا صلف من له أربعة أيور، وأنت فارغ السراويل. ورأى مخنث رجلاً يتبختر فقال له: أعلوي أنت أم قرشي؟ قال: أنا فوق ذلك إني أير! فقال: تبختر ثم تبختر. وسمع مخنث رجلاً يذم ابنه ويقول: ومع ذلك له أير في طول المنارة فقال: ابنك كله فضيلة وأنت لا تشعر... إلخ.
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

١٥ رفعت امرأة زوجها إلى القاضي وقالت: بعلي هذا ليس يضاجعني فقال الرجل:

صدقت ولكني مؤاخذ عنها. فقال القاضي: الحكم فيه أن تؤخر سنة فقال: الحكم أحق أن يتبع. فلما خرجت إذا هي بمخنث. فقال لها: أما تستحين أن تقولي للقاضي ليس ينيكني! فقالت: إن شيئاً نقلك من طبع الرجال إلى طبع النساء حتى عفرت لحيتك في التراب حقيق أن لا يستحى منه.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٨).

١٦ أخبرني الحسين بن يحيى، عن حماد، عن أبيه قال: حدثني حمزة النوفلي قال: صلى الدلال المخنث إلى جانبي في المسجد، فضرط ضرطة هائلة سمعها من في المسجد، فرفعنا رؤسنا وهو ساجد، وهو يقول في سجوده رافعاً بذلك صوته: سبّح لك أعلاي وأسفلي، فلم يبق في المسجد أحد إلاّ فتن وقطع صلاته بالضحك.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٤، ق ١، ص ١١٩).

١٧ سأل رجل الدلال أن يزوجه امرأة فزوجه، فلما أعطاها صداقها وجاء بها إليه فدخلت عليه، قام إليها فواقعها، فضرطت قبل أن يطأها، فكسل عنها الرجل ومقتها وأمر بها فأخرِجت، وبعث إلى الدلال، فعرفه ما جرى عليه، فقال له الدلال: فديتك! هذا كله من عزة نفسها! قال: دعني منك، فإني قد أبغضتها فأردد عليّ دراهمي، فرد بعضها، فقال له: لم رددت بعضها وقد خرجت كما دخلت؟ قال للروعة التي أدخلتها على إستها. فضحك وقال له: اذهب فأنت أقضى الناس وأفقههم.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٤، ق١ ـ ١٢٣).

١٨ ألقي القبض على الدلال وغلام أعجب به، نتيجة تصلب من فئة، وهما في حالة سكر، فأخذا فأتي بهما أمير المدينة، فقال للدلال: يا فاسق! فقال له: من فمك إلى باب السماء! قال جأوا (اضرب) فكه، قال: وعنقه أيضاً، قال يا عدو الله! أما وسعك بيتك حتى خرجت بهذا الغلام إلى الصحراء تفسق به؟ فقال: لو علمت أنك تغار علينا وتشتهي أن تفسق سراً ما خرجت من بيتي، قال: جرّدوه واضربوه حداً، قال وما ينفعك من ذلك، أنا والله أضرب في كل يوم حدوداً؟ قال: ومن يتولى ذلك منك؟ قال: أيور المسلمين، قال: ابطحوه على وجهه واجلسوا على

ظهره، قال: أحسب أن الأمير قد اشتهى أن يرى كيف أناك، قال: أقيموه لعنه الله واشهروه في المدينة مع الغلام. فأخرجا يدار بهما في السكك، فقيل له: ما هذا يا دلال؟ قال: اشتهى الأمير أن يجمع بين الرأسين فجمع بيني وبين هذا الغلام ونادى علينا، ولو قيل له الآن: إنك قوّاد، غضب! فبلغ قوله الوالي فقال: خلوا سبيلهما، لعنة الله عليهما!

«أبو الفرج الأصبهاني» (في: الأغاني، م ٤، ق١، ص ١٢٤).

١٩ قال: وكان بالبصرة مخنث يجمع ويعشق بعض المهالبة، فلم يزل المخنث به حتى أوقعه، قال: فلقيته من غد فقلت له: كيف كانت وقعة الجُفرة عندكم البارحة؟ فقال: لما تدانت الأشخاص، ورقّ الكلام، والتفّت الساق بالساق، ولطّخ باطنها بالبزاق، وقرع البيض بالذكور، وجعلت الرماح تمور، صبر الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يخدع، ثم انصرف القوم على سِلم، بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، ومات كل وجد، وأصيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وانعقد الوصل.

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٣).

خامساً: أدبيات قيمة

١ قيل لابن سيابة: ما تقول في فلان؟ قال: فيه كياد مخنث وحسد نائحة، وشره قوادة، وملق داية، ودل قابلة، وبخل كلب، وحرص نبّاش.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٣٩).

٢ قال ابن عباس: غضب العربي في رأسه فإذا غضب لم يهدأ حتى يجرح بلسان أو يد، وغضب النبطي في إسته فإذا خري ذهب غضبه.

«أبو حيان التوحيدي» في: (الذخائر والبصائر، م ٢، ج ١، ص ٦٢).

٣ قال شاعر:

كتب الفرزدق في السجل بأيره ثم استمد به است جرير
فسلوا جريراً ما مداد دواته أمدادُ بُرٍّ أم مداد شعير

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١٥٣).

٤ قال ابن سيابة: نيك البغاء الغفير زكاة الأير.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ١٦٢).

٥ قال رجل للفرزدق: إني رأيت في المنام كأنك قد وُزِنْت بحمارك فرجح الحمار بك، فقطع أير الحمار، وجعل في استك، فرجحت بالحمار فقطع لسانك، وجعل في است الحمار فاعتدلتما، فقال الفرزدق: إن صدقت رؤياك نكتَ أمَّك.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٦٠).

٦ نظر حمصي إلى ابنته وأعجبته عجيزتها فقال: يا بنية طُوبَتْنا لو كنا مجوسيين.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٢٧).

٧ دخل مزيّد بيته يوماً وبين رجلي امرأته رجل ينيكها، وباب الدار مفتوح وقد علا نفسها، فقال: سبحان الله! أنت على هذه الحال وباب الدار مفتوح، لو كان غيري أليس كانت الفضيحة!
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢١٨).

٨ دخل الجماز على صاحب قيان وعنده عشيقته فقال له الرجل: أتأكل شيئاً؟ قال: قد أكلت، فسقاه نبيذ (عسل) فلما كظَّه (ملأه حتى لا يطيق النفس) جعل يأكل الورد كأنه يتنقل به، ففطنت الجارية فقالت لمولاها: يا مولاي أطعم هذا الرجل شيئاً وإلاّ خرج خراه جلنجيين (معسّل): «معجون يعمل من الورد والعسل».
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٢٤).

٩ خطب مدائني عراقية فأبته وكرهته، فقيل لها لِمَ امتنعت؟ قالت: لأنهم يُقلون الصَّداق، ويعجلون الطّلاق ويعتري النساء من نيكهم مُحلاق. (الحلاق: أن لا تشبع الأتان من السفاد ولا تعلق على ذلك وكذا المرأة وقد استحلقت).
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١٠ أضلّ أعرابي غلاماً له فنشده فقيل له: صفه، قال: في رجله جنف (ميل) وفي أيره

قلف (جلدة الذكر من فوق) وفي أنفه ذلف (صغر الأنف) وفي مشيه دَلَف (مشية تقارب الخطو).

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٥٥٣).

١١ قال جعيفران الموسوس:

ما جعفر لأبيه ... ولا له بشبيه
أضحى لقوم كثير ... فكلهم يدعيه
فذاك يقول بنيّ ... وذاك يخاصم فيه
والأم تضحك منهم ... لعلمها بأبيه

«الجاحظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ص ١٧٧).

١٢ وقال عمر بن عثمان: شيعت عبد العزيز بن المطلب المخزومي وهو قاضي مكة إلى منزله، وبباب المسجد مجنونة تصفق وتقول:

أرق عيني ضراط القاضي ... هذا المقيم ليس ذاك الماضي

فقال: يا أبا حفص، أتراها تعني قاضي مكة؟

«الجاحظ» في: (البيان والتبيين، م ١، ج٢، ص ١٧٩).

١٣ وقال قائل:

أغاضبة عمرو بن شيبان إن رأت ... عديدين من جرثومة ودخيس(*)
فلو شاء ربي كان أير أبيكم ... طويلاً كأير الحارث بن سدوس

«الجاحظ» في: (البيان والتبيين، م ٢، ج ١، ص ١٠٢).

١٤ قال: وكانت بالمدينة امرأة ماجنة يقال لها سلامة الخضراء، فأُخذت مع مخنث وهي تنيكه بكيرِجْ (نموذج لقضيب الرجل)، فرفعت إلى الوالي فأوجعها ضرباً وطاف بها على جمل، فنظر إليها رجل يعرفها فقال: ما هذا يا سلامة؟ فقالت: بالله اسكت، ما في الدنيا أظلم من الرجال، أنتم تنيكونا الدهر كله فلما نكناكم مرة واحدة قتلتمونا.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

١٥ قال سِيَاه، وكان مردة اللاطة، واسمه ميمون بن زياد بن ثروان، وهو مولى لخزاعة:

أخُزاع إن عَدَّ القبائلُ فخرهم — فضعوا أكفكم على الأفواه
إلاّ إذا ذكر اللواط وأهله — والفاتقون مشارج الأستاه
فهناك فافتخروا فإن لكم به — مجداً تليداً طارفاً بسياه

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٣).

١٦ قال: ومن ذلك قولهم في البغي المكتسبة بالفجور: قحبة، وإنما القحاب السعال. وكانوا إذا أرادوا الكتابة عن من زنت وتكسبت بالزنى، قالوا قحبت أي سعلت، كناية، وقال الشاعر: إن السعال هو القحاب.
وكذلك كان كنايتهم في انكشاف عورة الرجل، يقال كشف علينا متاعه وعورته وشواره، والشوار: المتاع. وكذلك الفرج وإنما (يعنون) الأير والحِرَ والاست.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ١، ص ٣٣٤).

١٧ يقال فرج المرأة والجمع فروج، وهو القُبُل، والفرج كناية، والاسم الحِرُ وجمعه أحراح، وهو الكعثب والأجمُّ والشُّكر، ويقال له الظبية والثفر:
كقول الفرزدق:

إنـي أقـود جـمـلاً ممراحـاً — في قبة مُوقَرة أحراحا

أو كقوله:

إذا بطحت فوق الأثافي رفعتها — بثديين مع نحر كريم وكعثب

أو في:

جـاريـة أعـظـمـهـا أجـمـهـا — قد سمَّنتها بالسويق أمُّها

أو في:

وكنت كليلة الشيباء همَّت — بمنع الشُّكْر أتامَهَا القبيلُ

أو في:

فجاء بغرمول وفلك مدملك — فخرَّق ظبييها الحصان المشبّق

أو في:

وما عمرو إلاّ نعجة ساجسيَّة — تحرك تحت الكبش والثفر وارِم...

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٣).

(*) دخيس: العدد الكثير.

١٨ ويقال: إن الناس لم يجدوا مثل نشاط الحمام في وقت فترة الإنسان إلاّ ما وجدوه في البغال، فإن البغال تحمل أثقالها عشية، فتسير بقية يومها وسواد ليلتها، وصدر نهار غدها، حتى، إذا حطوا عن جميع ما كان محمّلاً من أصناف الدواب أحمالها، لم يكن لشيء منها همة، ولا لمن ركبها من الناس إلاّ المراغة (التقلّب) والماء والعلف، وللإنسان الاستلقاء ورفع الرجلين والغمز والتأوه، إلاّ البغال فإنها في وقت إعياء جميع الدواب وشدة كلالها، وشَغْلها بأنفسها مما مرّ عليها، ليس عليها عمل إلاّ أن تدلي أيورها وتشظ (تنعظ) وتضرب بها بطونها، وتحطها وترفعها، وفي ذلك الوقت لو رأى المكاري امرأة حسناء لما انتشر لها ولا هم بها. ولو كان منعظاً ثم اعتراه بعض ذلك الإعياء لنسي الإنعاظ. وهذه خصلة تخالف فيها البغال جميع الحيوان. وتزعم العَمَلة (العاملون بأيديهم) أنها تلتمس بذلك الراحة وتتداوى بها.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٣، ص ١٦٠).

١٩ ورأيت الحمامة تقمُطُ الحمام الذكور، ورأيت الحمامة تقمط الحمامة، ورأيت أنثى كانت لي لا تقمط إلاّ الإناث، ورأيت أخرى تقمط الإناث فقط، ولا تدع أنثى تقمطها، ورأيت ذكراً يقمط الذكورة، وتقمطه.. ورأيت هذه الأصناف كلها في السحاقات من المذكّرات والمؤنثات، وفي الرجال الحلقيّين واللوطيين، وفي الرجال من لا يريد النساء، وفي النساء من لا يريد الرجال.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٣، ص ١٦٦).

٢٠ وفي سياق الحديث عن غزوة بدر العظمى، قال ابن اسحق: فسلك رسول الله (ص) طريقه من المدينة إلى مكة على نقب المدينة ثم على العقيق ثم على ذي الحليفة ثم على أولات الجيش ثم مرّ على تربان ثم على ملل ثم على غميس الحمام، ثم على صخيرات اليمامة ثم على السيالة ثم على فج الروحاء ثم على شنوكة وهي الطريق المعتدلة حتى إذا كان بعرق الظبية لقي رجلاً من الأعراب فسألوه عن الناس فلم يجدوا عنده خبراً، فقال له الناس سلّم على رسول الله (ص) قالوا نعم! فسلم عليه ثم قال: لئن كنت رسول الله فأخبرني عما في بطن ناقتي هذه، قال له سلمة بن سلامة بن وقش لا تسأل رسول الله (ص) وأقبل عليّ فأنا أخبرك عن ذلك، نزوت عليها ففي بطنها منك سخلة. فقال رسول الله (ص) مه أفحشت على الرجل.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٣، ص ٢٦١).

٢١ قال ابن هشام وحدثني مسلمة بن علقمة المازني، قال: لما اشتد القتال يوم أُحد جلس رسول الله (ص) تحت راية الأنصار وأرسل إلى علي أن قدم الراية فقدم علي وهو يقول: أنا أبو القصم فناداه أبو سعد بن أبي طلحة وهو صاحب لواء المشركين: هل لك يا أبا القصم في البراز من حاجة؟ قال: نعم، فبرزا بين الصفين فاختلفا ضربتين فضربه علي فصرعه ثم انصرف ولم يجهز عليه. فقال له بعض أصحابه: أفلا أجهزت عليه؟ فقال إنه استقبلني بعورته فعطفتني عليه الرحم وعرفت أن الله قد قتله. وقد فعل علي (ر) يوم صفين مع بسر ابن أبي أرطأة لما حمل عليه ليقتله أبدى له عورته فرجع عنه. وكذلك فعل عمرو بن العاص حين حمل عليه علي في بعض أيام صفين أبدى عن عورته فرجع علي أيضاً. ففي ذلك يقول الحارث بن النضر:

أتى كل يوم فارس غيرُ منته وعورته وسط الصحابة باديهْ
يكف لها عنه علي سنانه ويضحك منها في الخلاء معاويه

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٤، ص ٢٠).

٢٢ وقال ابن قتيبة: كتب عبد الملك إلى الحجاج، لما قال لأنس ما قال: يا ابن المستفرمة عجِب الزبيب لقد هممت أن أركلك ركلة تهوى بها إلى نار جهنم، قاتلك الله أُخيفش العينين، أُفيتل الرجلين، أسود العاجزين، ومعنى قوله المستفرمة عجب الزبيب ـ أي تضيق فرجها عند الجماع به..

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٩ ـ ٩١).

٢٣ وقال القاضي أبو يوسف: كنت عند الرشيد فدخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رأيت الحجاج البارحة في النوم، قال: في أي زي رأيته؟ قال: في زي قبيح. فقلت ما فعل الله بك؟ فقال: ما أنت وذاك يا ماص بظر أمه.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٣٩).

٢٤ قال «أبو نواس»: دعاني يوماً بعض الحاكة وألحّ عليّ ليضيفني في منزله، ولم يزل بي حتى أجبته فسار إلى منزله وسرت معه فإذا منزل لا بأس به، وقد احتفل الحائك في الطعام وجمع جمعاً من الحياك، فأكلنا وشربنا ثم قال: يا سيدي أشتهي أن تقول في جاريتي شيئاً من الشعر، وكان مغرماً بجارية له، قال فقلت

أرنيها حتى أنظم على شكلها وحسنها، فكشف عنها فإذا هي أسمج خلق الله وأوحشهم، سوداء شمطاء ديدانية يسيل لعابها على صدرها. فقلت لسيدها: ما اسمها؟ فقال: تسنيم، فأنشأت أقول:

أسهر ليلي حبُّ تسنيمِ جارية في الحسن كالبوم
كأنما نكهتها كامخ أو حزمة من حزم الثوم
ضرطت من حبي لها ضرطة أفزعتُ منها ملك الروم

قال فقام الحائك يرقص ويصفق سائر يومه ويفرح ويقول: إنه شبهها والله بملك الروم.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٣١).

٢٥ وقال محمد بن أبي عمر: سمعت أبا نواس يقول: والله ما فتحت سراويلي لحرام قط، وقال له محمد الأمين بن الرشيد: أنت زنديق. فقال: يا أمير المؤمنين لست بزنديق وأنا أقول:

أصلي الصلاة الخمس في حين وقتها وأشهد بالتوحيد لله خاضعا
وأحسن غسلي أن ركبتُ جنابة وإن جاءني المسكين لم أكُ مانعا
وإني وإن حانت من الكأس دعوة إلى بيعة الساقي أجبت مسارعا
وجوذاب حوّاري ولوز وسكر ومازال للخمار ذلك نافعا
واجعل تخليط الروافض كلهم لنفخة بختيشوع في النار طائعا

فقال له الأمين: ويحك! وما الذي ألجأك إلى نفخة بختيشوع؟ فقال: به تمت القافية. فأمر له بجائزة وبختيشوع الذي ذكره هو طبيب الخلفاء.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٣١).

٢٦ وقال ابن سكرة الهاشمي:

وقد كنت قبل الشيب أعشق خمره وتفرط في عشقي، وتضرط من حبي
إلى أن عفا حرها، ودبب منعظي وصارت قفا نبك، وصرت ألا هُبّي

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٥).

٢٧ وقال في مكان آخر:

حسبي سواك وبسّي من وصالك لي شُغلتُ عنك بمن أهواه، فاشتغلي

لا تعذليني على ما كان من ملل   من ذا يراك فلا يصبو إلى الملل
هرمت حتى تناسيت اللحون معاً   وصرت مفرغة الألحاظ والمقل
إن كنت أبصرْتُ أشنا منك في بصري   فلا بلغتُ الذي أهواه من أملي
البحر أنتِ، وأيري ليس من سمكٍ   وليس بيني وبين البحر من عمل
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٥).

٢٨ وقال ابن الحجاج:
ألــســت تــعــلــم أنــي   فــي غــيــبــتــي وحــضــوري
مــازلــت فــيــك بمــدحــي   أنــيــك أم جــريــر
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٣٤).

٢٩ وقال في مكان آخر:
كــأنمــا بــاب اســتــهــا   شــكــلــه كــاف مــطــلّــقــة
بــين ســطــور كــاتــب   حــروفــه مــحــقــقــه
يــصــك لــي بــين يــدي   ســيــدنــا فــي ورقــه
بــالــلــحــم والخبــز الــذي   روحــي بــه مــعــلــقــه
يــا مــن بــه قــد فــتــحــت   أبــواب رزقــي المغــلــقــه
وقــع لمن عــلّــمــه   جــودك حــذف الــفــقــعــقــه
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٩٧).

٣٠ وقال أبو الطيب الطاهري:
بخارى من خرىً لا شك فيه   يعزُّ بربعها الشيء النظيف
فإن قلتَ: الأمير بها مقيم   فذا من فخر مفتخر ضعيف
إذا كان الأمير خراً فقل لي: أليس الخرء موضعه الكنيف؟
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧٠)،
و«ياقوت الحموي» (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣١ ويروى لأبي أحمد:
فــقــحــة الــدنــيــا بــخــارى   ولــنــا فــيــهــا اقــتــحــام

لـيـتـهـا تـفـسـو بـنـا الآن، فـقـد طـال المقـام

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،
و«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٢ وقال الغريبامي:

مـا بـلـدة فـتنة مـن خـرا ... وأهـلـهـا فـي جـوفـهـا دود؟
تـلـك بـخـارى مـن بـخـار الخرى ... بـضـيـع الـنَّـدُّ والـعـود

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،
و«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٣ وقال أبو علي الساجي:

بـاء بـخـارى فـاعـلـمـن زائـدة ... والألـف الأولـى بـلا فـائـده
فـهـي خـرأ مـحـض وسـكـانـهـا ... كـالـطـيـر فـي أقـفـاصـهـا آبـده

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٧١)،
و«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ٣٥٤).

٣٤ وقال أبو بكر محمد بن عثمان النيسابوري الخازن:

وعـنّـين يـريـد قـيـام أيـر ... بـأدويـة لأوقـات الجمـاع
فـقـلـت لـه: هـلاك الـزق يـومـاً ... إذا مـا احـتـيـج فـيـه إلى الـرفـاع

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٨٤).

٣٥ وقال أبو الحسن علي بن الحسن، اللحام، الحراني:

لـقـيـت أشـأم طـيـرِ ... وسـرتُ أنـكـد سـيـر
مـواصـلاً كـل شـر ... مـجـانـبـاً كـل خـيـر
طـارت عـلـيـك نـحـوس ... تجـري بـأشـأم طـيـر
فـأنـت خـنـزيـر خـلْـق ... تـغـدو بـأخـلاق غَـيْـري
ولـيـس يـعـرف مـا قـدْ ... حـوى قـمـيـصـك غـيـري
إن سـاء فـيـك مـقـالـي ... فـسـوف يـرضـيـك أيـري

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ١٠٩).

٣٦ وقال أبو علي الزوزني الكاتب:

وقصير من قرى زو زن في قامة شبر
يدعي الكتابة إلاّ أنه في فهم غيْر
ولقد فكرت فيه وكذا فكر غيري
كيف يستدخل أيراً وهو في قامة أير

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ١٤٤).

٣٧ وقال أبو محمد العبدلكاني:

يا رب وفقني للخير واقتل عدوي بيديْ غيري
وتول أيري فإن الفتى لذته في قوة الأير

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٣٨ وقال في مكان آخر:

يا سيدي نن في زمان أبدلنا الله منه غيرهْ
كل خسيس وكل نذل متع بالطيبات أيره
وكل ذي فطنة وكَيْس يجلد في بيته عميره

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٣٩ وقال في مكان آخر:

يا كاسباً من استه ومنفقاً على الذَكَر
استك تشكوك فلا تفرح إذا الأير شكرْ

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٤٠ وقال في مكان آخر:

يا مادح الشعر جهلاً أعِنْ أخاك بصمتِ
لو كان في الشعر خير ما كان ينبت في استي

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٤، ص ٤٤٩).

٤١ وقال أبو العيناء: عشقتني امرأة من البصرة من غير أن تراني، وإنما كانت تسمع

عذوبة كلامي، فلما رأتني استقبحتني، وقالت قبحه الله، أهذا هو؟ فكتبت إليها:

ونبّئتها لما رأتني تنكرت — وقالت: دميم، أحول، ما له جسم
فإن تنكري مني أحولالاً فإنني — أديب، أريب، لا عيي ولا فدم

فوقعت في الرقعة: يا عاض بظر أمه، لديوان الرسائل أردتك؟

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٨٧).

٤٢ وقال له دعبل يوماً: والله لأهجونك! قال: والله لئن فعلت لأخرجن في الخيال (أي يجلعها في هيئة تمثيل).

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ١٨٨).

٤٣ وخرج أبو المضرجي وسلام بن غالب بن شماس وأبو البصير الشاعر، يريدون الحج. فلما قدموا الكوفة، بدا لأبي البصير ولسلام، ثم مضى أبو المضرجي فقال أبو البصير يخاطب سلاماً:

خذ برأس القطا واستخر الله إلى دار قينة الرمّاح
حيث لا تنكر المعارف والخمر — ووضع الأيدي على الأحراح

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٥٠).

٤٤ وطرز ابن جمهور منديلاً بأبيات مرسلة إلى قينة أحبها تدعى زادمهر، يقول فيها:

أنا رسول من فتى عاشق — أدمعه في خده جاريه
هذا ابن جمهور فجودي له — منك بما يهواه يا قاسيه
وليست النفس وإن شغفها — حبك يا مولاته ساليه

فردت المنديل، وقد طرزت في وسطه: أمّ من يسخر بنا حتى ينيكنا زانيه.

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٦٩).

٤٥ وقال لها يوماً: يا قحبة! قالت له: يا ابن القحبتين! فقال لها: ويلك أقول لك يا قحبة، فتقولين لي يا ابن القحبتين؟ فقالت: نعم! أنا شموس، أردّ بالزوج.

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٦٩).

٤٦ وقال عباس بن البصري:

أتنشط للشرب يا سيدي — فيومك هذا دقيق الدروز

فعندي لك اليوم مشويّتان ... سرقتهما من دجاج العجوز
وخمسون بيضة مثل النجوم ... خبتهنَّ في جوف كوز
فغافلتها وتناولتهنّ ... ولم تنتفع بالمكان الحريز
أتنشط عندي على نبقتين ... على لوزتين على قطرميز
ونقصد نهياً وديراً لها ... به مطرح الورد والمرنجوز(*)
ونشرب فيها برطل وجام ... وكبّرة وأنخاب كوز
وأما الطيور لفرط السرور ... فبين الرياض وبين الغروز
فهذا يصيح على الحادثات ... تنحّي، وهذا بنا: لا تجوزي
وخشف أتانا رخيم الدلال ... نشا في النعيم ولبس الخزوز
ويظفر مني بشيخ مليح ... ظريف أديب ضحوك طنوز
فزرني تجدني وفي المقال ... وإلاّ أفي، فاكسع اليوم طيزي!

«الشابشتي» في: (الديارات، ص ٢٩٦).

٤٧ وقال شاعر:

وعامل يعرف بالقمي ... وجه مشاحاً إلى كرمي
حتى إذا خفت من شره ... أريته الأصلع من كمي
فحط عن كل حسابٍ لهُ ... كل خراج ثابت باسمي
فبت ممنوعاً على رغمه ... وبات منكوحاً على رغمي

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٥).

٤٨ وقال سليمان لرجل، بلغني أنك مأبون فقال: مكذوب علي وعليك!

إن في الكتّاب شيخاً ... يشتهي في الجوف داخل
يا سليمان بن وهب ... في جرٍ أم المتغافل

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٤).

٤٩ وقيل لقضاة، ما تقول في القبض؟ قال: أصحابنا فيه على مذهبين، والقبض أحب إليّ!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٥٣).

(*) أي ليس قليل الفهم.

٥٠ قال أبو سعيد راوية بشار: رأيت بشاراً يوماً، وهو يضحك فسألته فقال: تفكرت في شيء، ليس على وجه الأرض رجل إلاّ يود أن أيره أكبر مما هو عليه، ولا امرأة تود أن حِرها أضيق مما هو عليه ولو أعطي كل واحد طلبته لبطل التناكح، فمنع سؤليهما لطف من الله تعالى!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٥١ وتفاخر قوم بكبر الأيور، فقال أعرابي، لو كان كبر الأير فخراً لكان البغل من قريش.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٠).

٥٢ وقالت جارية لمخنث: ما أعظم بليتي بك! قال: بليتي في حِرك أعظم: سود وجهه وشق وسطه وقطع لسانه، وحفر إلى جانبه كنيف...

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ١، ص ٢٦٠).

٥٣ سئل الأحنف: ما بال أستاء الرجال عليها شعر وأستاء النساء لا شعر عليها؟ قال: لأن أستاء الرجال حمى وأستاء النساء مرعى!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٥٤ وقال دعبل: كان جعيفران لا تقيم عليه امرأة فتزوج امرأة، فأقامت عليه، فسألته فقال: إنها مثلي وقد قلت فيها:

لما ضربت بغرمولي مضارطها ... بالت فقلت أسلحي إن شئت أو بولي
إني سأخرى إذا أنعظت من شبق ... فإن خريت فقد أعطيتني سولي
سلح أتي بين عذيوطين شككني ... منها أتى أو أتى من تحت غرمولي
وسالحتني فلم أشعر بما فعلت ... حتى وجدت خراها في سراويلي

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٧).

٥٥ وقيل لمدني: كيف حالك؟ فقال: إذاً أيري إذا فقد قام، وإذا وجد نام.

(*) نبت من الرياحين.

لـي أيـر أراحـنـي الـلـه مـنـه صـار هـمي بـه عـريضـاً طـويـلاً
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٠).

٥٦ وقال أبو حكيمة من مرثية لأير مما لم يسبق إليه:
أيحسدني إبليس داءين أصبحا برأسي وجسمي دمّلا وزكاما؟
فليتهما كانا به وأزيده زمانة أيرٍ لا يطيق قياما
إذا انتبهتْ للنيك أزباب معشرٍ توسد إحدى خصيتيه وناما
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧٠).

٥٧ ومن قوله وهو أحسن ما قيل في ذلك:
ينام على كف الفتاة وتارة له حركات ما يحس بها الكف
كما يرفع الفرخ ابن يومين رأسه إلى والديه ثم يدركه الضعف
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧١).

٥٨ وأنعظ رجل أير فعرض أيره على بغي فقالت: يا رقيع، اعرض هذا على من لم يرَ أيراً قط. وأما أنا فعندي من الأيور أكثر من التكبير يوم الضحى!
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٧١).

٥٩ عندما جاء الوليد بن يزيد خبر موت عمه هشام بن عبد الملك من جهة الرصافة، وكان يكرهه، فرح بذلك كثيراً، وسمع صياحاً، فسأل عنه، فقيل له: هذا من دار هشام يبكيه بناته، فقال:
إنـي سـمـعـت بـلـيـل ورا المصـلّـى بـرنّـة
إذا بـنـات هـشـام يـنـدبـن والـدهـنـه
يـنـدبـن قـرماً جـلـيـلاً قـد كـان يـعـضـدهـنـه
أنـا المخـنـث حـقـاً إن لم أنـيـكـهـنـه
«أبو فرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦، ق ١، ص ٢٢٢)،
و«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٢٦).

٦٠ وتذاكروا يوماً كبر الأيور بحضرة بعض أمراء المدينة فأطالوا القول، ثم قال

بعضهم: إنما يكون كبر أير الرجل على قدر حِر أمه، فالتفت الأمير إلى دحمان فقال: يا دحمان كيف أيرك؟ فقال له: أيها الأمير أنت لم ترد أن تعرف كبر أيري، وإنما أردت أن تعرف مقدار حِر أمي. وقيل إن رجلاً مرّ به يوماً، فقال له: أير حماري في حِر أمك يا حيم. فلم يفهم ما قاله، وفهمه رجل كان حاضراً معه فضحك، فقال: من مَ ضحكت؟ فلم يخبره. فقال له: أقسمت عليك ألا أخبرتني، قال: إنه يشتمك فلا أحب استقبالك بما قاله لك. فقال والله لتجدني كائناً ما كان، فقال له: قال: كذا وكذا.. من حماري في حِر أمك، فضحك ثم قال: أعجب وأغلظ عليَّ من شتمه كنايتك عن أير حماره وتصريحك بحر أمي لا تكني.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٦ ـ ق٢، ص ٢٨٦).

٦١ ومما قاله جرير في هجاء راعي الإبل وقد أهانه:

أجـنـدل مـا تـقـول بـنـو نُمـيْـر   إذا مـا الأيـر فـي است أبيك غـابـا

وأخيراً قوله:

فـغـض الـطـرف إنـك مـن نمـيـر   فـلا كـعـبـاً بـلـغـت ولا كـلابـا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ٨٩).

٦٢ ومما قاله في هجائه للفرزدق:

يا زبق قد كنت من شيبان في حسب   يا زبق ويحك من أنكحت يا زبق

أنكحت ويحك قيناً باسته حمم   يا زبق ويحك هل بارت بك السوق

«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ١٣٦).

٦٣ وفي مكان آخر يقول، بعد زواجه من حدراء:

أثـائـرة حـدراء مـن جُـرْ بـالـنـقـا   وهل لأبي حدراء في الوتْر طالبُ

أتـثـأر بـشـطـامـاً إذا ابـتـلـت اسـتـهـا   وقد بوّلتْ في مسمعيه الثعالبُ

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ص ١٣٧).

٦٤ وفي مكان آخر يقول:

لـرقد بعثت على الفرزدق ميسمي   وعلى البعيث لقد نكحت الأخطلا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٧، ق ١، ص ٣٦٣).

٦٥ وهجا الحزين الكناني كثيراً في بيته الشعري وهو:

قصير القميص فاحش عند بيته　　يعض القُراد باسته وهو قائم

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٨، ق ١، ص ٥٩).

٦٦ وهجا الحصين أبا كلدة رداً على هجائه له:

عض أبو كلدة من أمه　　معترضاً ما جاوز الأشكتينِ

بظراً طويلاً غاشياً رأسه　　أعقف كالمنجل ذا شعبتين

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٠، ق ١، ص ٢٣٩).

٦٧ وقال أحدهم:

فما لسليم شتَّت الله أمرها　　تنيك بأيديها وتعيا أيورها

«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٨٨).

٦٨ وقال غيره:

لعمرك ما البحار ولا الفيافي　　بأوسع من فقاح بني لقيط

لقيط شر مَنْ ركب المطايا　　وأنذل من يدب على البسيط

ألا لعن الإله بني لقيط　　بقايا سبية من قوم لوط

«المسعودي» في: (مروج الذهب، م ٣، ص ٢٨٨).

٦٩ وقال نوشروان البغدادي، يعتذر لأهل إربل عن هجائه لهم:

قد تاب شيطاني وقد قال لي　　لا عدت أهجو بعدها إربلا

كيف؟ وقد عاينت في صدرها　　صدداً، رئيساً سيداً مقبلا

مولاي مجد الدين، يا ماجداً　　شرفه الله، قد خوّلها

عبدك نوشروان، في شعره،　　ما زال للطيبة مستعملا

لولاك، ما زارت ربى إربل　　أشعاره قط، ولا عوّه

ولو تلقّاك بها لم يقل!　　تباً لشيطاني، وما سوّلا

هذا، وفي بيتي، شئتُ إذا　　أبصرها غيري انثنى أحولا

تقول: فصلٌ كازروني، وأنطاكي، وألا ناطح الأيلا

فقلت: ما في الموصل اليوم لي　　معيشة، قالت: دع الموصلا

واقصد إلى إربل واربع بها،　　ولا تقل ربعاً قليل الكلا

وقـل: أنـا أخـطـأت فـي ذمّـهـا، وحـط فـي رأسـك خـلـع الـدلا
وقـل: أبـي الـقـرد، وخـالـي وأنـا كـلـب، وإن الـكـلـب قـد خـوّلا
وعـمـتـي فـادت عـلـى خـالـتـي، وأمـي الـقـحـبـة رأس الـبـلا
وأخـتـي الـقـلـفـاء شَـبَّـاره، مـلاّحـهـا قـد ركـب الـكـوثـلا
فـربـعـنـا مـلآن مـن فـسـقـنـا، وقـطُ مـن نـاكَـتِنا مـا خـلا
وكـل مـن وجـهـتـا وجـهـه، سـخّـم فـيـه، بـالـسـخـام، الـطـلا
يـا إربـلـيـين اسـمـعـوا كـلـمـة، قـد قـال شـيـطـانـي واسـتـرسـلا!
فـالآن عـنـكـم قـد هـجـا نـفـسـه، بـكـل قـول يـخـرس الـمِـقْـولا
هـيّـج ذاك الـهـجـو عـن ربـعـكـم، كـل أخـيـر يـنـقـض الأوّلا

«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ١، ص ١٤٠).

٧٠ ذكر أن أبا الشبل كان يهوى خنساء (جارية هشام الضرير) ثم هجاها، فهجرته فعدل عنها إلى فضل الشاعرة.. وكان سبب القطيعة بينهما، أنه سكر عندها فخاطبها مغلظاً في شيء فقالت له: بم تدل على الناس بأكثر من شعرك، وإنه لغير طيب والله لئن شئت لأهجونك بما يبقى عاره، فغضب، وقال فيها:

خـنـسـاء قـد أفـرطـت عـلـيـنـا تـزعـم أن لـيـس لـي مـجـيـر
تـاهـت بـأشـعـارهـا وصـالـت كـأنـمـا نـاكـهـا جـريـر

فخجلت ولم تجبه وتقاطعا وقيل بل قالت فيه مبتدئة:

قـل لأبـي الـشـبـل إن أتـاه مـقـذع سـبٌ لـه مـجـيـر
هـيـهـات مـا أن لـه مـجـيـر ولا نـصـيـر ولا ظـهـيـر

فقالت خنساء في فضل:

تـقـول لـه فـضـل إذا مـا تـخـوفـت ركوب قبيح الذل في طلب الوصل
جِرُ أم فـتـى لـم يـلـق فـي الحب ذلة فقلت لها لا بل جر أم أبي الشبل
ما ينقضي فكري وطول تعجبي مـن نـعـجـة تـكـنـى أبـا الـشـبـل
ركـب الـفـحـول عـلـى مـثـانـتـهـا فـتـمـردت كـتـمـرد الـفـحـل
لما كـنـيـت ممـا كُـنـيـت بـه وتَـسـمَّـت الـنـقـصـان بـالـفـضـل
كـادت بـنـا الـدنـيـا تميـد ضـحـى وتـرى الـسـمـاء تـذوب كـالمهـل

فغضب أبو الشبل وهجا مولاها فقال:

نـعـم مـأوى الـعـزّاب بـيـت هـشـام مـسـعـف بـالحرام أهـل الحرام

مـن أراد المبيـت يبغـى سـفـاحـاً ويـنـــال المراد تحـــت الـظـــلام
فـهـشـام يـبـيـحـه فـي دجـى الـلـيـل فـتـــاة تـــدعـــى فـتـــاة هـشـــام
ذاك جِـــــر دواتـــــه لا تـــــعـــــزى أبـــــداً مـــــن تـــــردد الأقـــــلام

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (القيان، ص ١١٨).

٧١ قال زيد بن الحسن الإحاظي في سلطان شاحط (مدينة يمنية):

قـالـوا لـنـا الـسـلـطـان فـي شـاحـط يـأتـي الـزنـا مـن مـوضـع الـغـائـط
قـلـت: هـل الـسـلـطـان أعـلاهـمـا؟ قـالـوا: بـل الـسـلـطـان مـن هـابـط

«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٣، ص ٣٠٤).

٧٢ وقال شاعر يهجو مصر:

مــصــر دار الــفـــاســقـــيـنـا يـــســـتـــفـــزُّ الـــســـامـــعـــيـنا
فـــإذا شـــاهـــدتَ شـــاهـــدت جـــنـــونـــا ومـــجـــونـــا
وصـــفـــاعـــاً وضـــراطـــاً وبـــغـــاء وقـــرونـــا
وشـــيـــوخـــاً ونـــســـاء قـــد جـعـلـن الـفـسـق ديـنـا
فـــهـــي مـــوت الـــنـــاســـكـــيـنا وحـــيـــاة الـــنـــائـــكـــيـنا

«ياقوت الحموي» في: (معجم البلدان، م ٥، ص ١٤١).

٧٣ ومما قيل في «يحيى بن أكثم» المشهور بلواطه، وهو قاضي القضاة في بغداد زمن المأمون:

وكـنـا نـرجّي أن نـرى الـعـدل ظـاهـراً فـأعـقـبنا بـعـد الـرجـاء قـنـوط
متى تـصلـح الـدنـيا ويـصـلـح أهـلـهـا وقـاضـي قـضـاة المسـلـمـين يـلـوط
وكـنـت ألـوم الـشـيـخ فـيـك ولا أرى دم الـشـيـخ إن رام الحرام مـحـرَّمـا
فـلـمـا رأيـتُ الحسـن ألـقـى رداءه عليك عذرتُ الشيخ يحيى بن أكثما
خـربـةُ يـحـيـى لـين رأسـهـا إن وقـعـت فـي الـلـحـم لم تـخـدشِ
يـحـشـو بـهـا المرد إذا مـا خـلا وهـو كـمـا يـحـشـوهـم يحـتـشـي
يـنـحـط مـن فـوق إلـى أسـفـل مـثـل انـحـطـاط الـطـائـر المرعـش

«الثعالبي النيسابوري» في:
(ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، م ١، ص ٢٧٣).

٧٤ وهجا مروان الأصغر علياً بن الجهم:

إن ابن جهم في المغيب يعيبني ... ويقول لي حسناً إذا لاقاني
صُغِرت مهابته وعظم بطنه ... فكأنما في بطنه ولدانِ
ويح ابن جهم ليس يرحم أمه ... لو كان يرحمها لما عاداني
فإذا التقينا ناك شِعْري شعره ... ونزا على شيطانه شيطاني

وقال فيه في مكان آخر:

يا ابن بدر يا عليه ... قلتِ إني قرشيه
قلت ما ليس بحقٌّ ... فاسكتي يا نبطيه
اسكتي يا بنت جهم ... اسكتي يا حلقيه

«أبو الفرج الأصفهاني» في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ٥ ـ ٦).

٧٥ وهجا ابن البرصاء ابن علقة، ومما قاله:

ألا ابلغْ أبا الجرباء عني ... بآيات التباغض والتقالي
فلا تذكر أباك العبد وافخر ... بأم لست مكرمها وخال
أبا الحفاث(*) شر الناس حياً ... وأعناق الأيور بني قتال
رفعت مُسامياً لتنال مجداً ... فقد أصبحت منهم في سفال

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٧٣).

٧٦ وقال عيسى بن زينب في دفاق المغنية وقد مات ثلاثة تزوجوها بعد مولاها «يحيى بن الربيع» بعد أن ولدت له ولداً:

قلتُ لما رأيت دار دفاق ... حسنها قد أضر بالعشاق
حذِّروا الرابع الشقي دفاقاً ... لا يكونَن نجمه في محاق
الهُ عن بضعها فإن دفاقاً ... شوم حِرّها قد سار في الآفاق
لم تضاجع بَعلاً فهبْ سليماً ... بل جريحاً وجرحه غير راق

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٨١).

٧٧ ومما قيل فيها، ما جاء أولاً على لسان أحمد بن علي بن جعفر قال: حضرت مرة مجلساً وفيه ابن دفاق، وفيه النصراني المعروف بأبي الجاموس اليعقوبي البزاز قرابة بلال، قال: فعبث ابن دفاق بأبي الجاموس، فلما أكثر عليه قال: اسمعوا مني ثم

حلف بالحنيفية أنه لا يكذب وحدثنا وقال: مضيت وأنا غلام مع أستاذي إلى باب حمدونة بنت الرشيد، ومعنا بز نعرضه للبيع، فخرجت إلينا دفاق، أم هذا، تقاولنا في ثمن المتاع، وفي يدها مروحة على أحد وجهيها منقوش (الحِرِ إلى أيرين، أحوج من الأير إلى حِرين) وعلى الوجه الآخر (كما أن أحرحا إلى بغلين أحوج، من البغل إلى إحروين). قال فأسكته والله سكوتاً علمنا معه أنه لو خرس لكان الخرس أصون لعرضه مما جرى.

وقال أحمد: وفي دفاق يقول عيسى بن زينب: وكان لها غلامان خلاسيان يروحانها في الخيش، فتحدث الناس أنها قالت: لو أحد منهما أراد أن ينيكها فعجز، فقالت له: نكني وأنت حر، فقال لها: نيكيني أنت وبيعيني في الأعراب، فقال فيها عيسى بن زينب:

أحسن من غنى لنا أو شدا — دفاقُ في خفض من العيش
لها غلامان ينيكانها — بعلة الترويح في الخيش

وقال أبو موسى الأعمى في يحيى بن الربيع مولاها:

قل ليحيى نعمْ صبرت على الموت ولم تخشَ سهم ريب المنونِ
كيف قل لي أطقت ويحك يا يحيى على الضعف منك حمل القرون

ويح يحيى ما مرَّ باست دفاق — بعدما غاب من سياط البصون

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١١، ق ١، ص ١٨٢ ـ ١٨٣).

٧٨ وكان يحيى بن عبد السميح الهشامي يعاشر عبد الصمد بن المعذل، ويجتمعان في دار رجل من بني المنجاب له جارية مغنية، وكان ينزل رحبة المنجاب بالبصرة، ثم استبد بها الهاشمي دون عبد الصمد، فقال فيهم عبد الصمد:

قل ليحيى ملكت من أحبابي — فلينكْهم ما شاء من أصحاب
قد تركنا تعشق المُرْد لما — أن بلونا تنعُّم العزاب
وشننا المواجرين فملنا — بعد خير إلى وصال القحاب
حبذا قينة لأهل بني المنجا — ب حلَّت في رحبة المنجاب
صدقت إذ يقول لي حلق — الأحراح ليس الفقاح للأرباب
حبذا تلك إذ تغنّيك يا — يحيى وتسقيك من ثنايا عذاب

(*) الحفاث: كالحية يتهدد ولا يلدغ أحداً.

ذكـر الـقـلـب ذكـره أم تـريـد والمطايا بالشهب شهب الركاب
حبّذا إذْ ركبتها فتجافت تتشكى إليك عند الضراب
رُب، شعر قد قلته بتساه ويُغزى به ذوو الألباب
قد تركتُ الملتحين إذ ما ذكروا قاموا على الأذناب
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٢٦).

٧٩ وقال يهجو آخر:
أبوك أمير قرية نهر تيري ولست على نسائك بالأمير
وأرزاق العباد على إله لهم وعليك أرزاق الأيور
فكم من رزق ربك من فقير وما في أهل رزقك من فقير
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٢، ق ١، ص ١٣٩).

٨٠ وهجا بشار حماد عجرد وصاحبه سليم:
أمسى سليم بأرض السوس مرتفعاً في حدها بعدَ غربالٍ وأمدادِ
ليس النعيم وإن كنا نزنُّ به إلاّ نعيم سليم ثم حماد
ناكا ونيكا ولم يشعر بذا أحد في غفلة عن نبي الرحمة الهادي
فنشب الشر بين حماد وبشار.
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤٠).

٨١ وذكر أن بشاراً سمع بقول عجرد:
دعيتَ إلى بُرد وأنت لغيره فهبكَ ابن بُرْدٍ، نكت أمّك من برد
فقال بشار لراويته ههنا أحد؟ قال: لا، فقال: أحسن والله ما شاء ابن الزانية.
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤١).

٨٢ وهجاه في مكان آخر بقوله:
لقد صار بشار بصيراً بدبره وناظره بين الأنام ضريرُ
له مقلة عمياء واست بصيرة إلى الأير من تحت الثياب يشير
على وده أن الحمير تنيكه وأن جميع العالمين حمير
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٣، ق ١، ص ١٤٦).

٨٣ وفي مكان آخر يقول:

مـن كـان مـثـل أبـيـك يـا … أعـمـى أبـوه فـلا أبـا لَـهْ
أنـت ابـن بـرد مـثـل بُـر … دٍ فـي الـنـذالـة والـرذالـةْ
زجـرتـك عـن حـجـر استـهـا … فـي الحش جـاريـة غـزالـةْ
مـن حـيـث يـخـرج جـعـد مـنـتـنـة … مـدنـسـة مُـذالـه
أعـمـى كـسـت عـيـنـيـه مـن … ودح استـهـا وكـسـت قـذالـه
خـنـزيـرة بـظـراء مـنـتـنـة … الـبـداهـة والـعـلالـه
وشـمـاء خـضـراء المغـابـن … ريـحـهـا ريـح الأهـالـه
عـذراء حـبـلـى يـا لـقـومـي … لـلـمـخـانـة والـضـلالـه
مَـزَقَـتْ فـصـارت قـحـبـة … بـجـعـالـة وبـلا جِـعـالـه
ولـقـد أقـنـتـك يـا ابـن بـرد … فـاجـتـرأت فـلا إقـالـه

«أبو الفرج الأصبهاني» في:
(الأغاني، م ١٣، ق ٢، ص ١٥٨).

٨٤ وأنشد أعرابي من بني أسد:

تمـنَّـيـتُ لـو عـاد شـرخ الـشـبـاب … ومن ذا على الدهر يعطى المنى
وكـنـت مـكـيـناً لـدى الـغـانـيـات … فـلا شـيء عـنـدي لـهـا ممـكـنـا
فـأمـا لـلـحـسـان فـيـؤبـنـني … وأمـا الـقـبـاع فـأبـى أنـا

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨).

٨٥ ودخل عيسى بن موسى على جارية فلم يقدر على شيء فقال:

النفس تطمع والأسباب عاجزة … والنفس تهلك بين اليأس والطمع

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨).

٨٦ وقال الفرزدق:

أنـا شـيء ولـي امـرأة عـجـوز … تـراودنـي عـلـى مـا لا يـجـوز
وقـالـت رقّ أيـرك مـذ كـبـرنـا … فـقـلـت لـهـا بـل اتـسـع الـقـفـيـز

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩)،
و«الأبشيهي» في: (المستطرف، ج ٢، ص ٢٢٧).

٨٧ وقال أعرابي حين كبر وعجز:
عجبت من أيري كيف يصنع أدفعه بإصبعي ويرجع
يقوم بعد النشر ثم يصرع
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٨٨ وقال هشام بن عبد الملك للأبرش الكلبي زوجني امرأة من كلب، ففعل وصارت عنده فقال له هشام ودخل عليه: لقد وجدنا في نساء كلب سعة. فقال له الأبرش: إن نساء كلب خلقن لرجال كلب.
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٨٩ وقال شاعر:
لم يوافق طباع هذا طباعي فأنا وهي دهرنا في صراع
وتحريت أن أنال رضاها فأبت غير جفوة وامتناع
فتفكرت لم بليت بهذا فإذا أن ذا لضعف المتاع
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٩٠ وقيل من ناك لنفسه لم يضعف أبداً ولم ينقطع، ومن فعل ذلك لغيره فذاك الذي يضنى وينقطع. يعنون من فعل ذلك ليبلغ أقصى شهوة المرأة ويطلب الذكر عندها.
«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٩).

٩١ وقال والبة بن الحباب في هجائه لأبي العتاهية:
قل لابن بايعة القصار وابن الدوارق والجرار
تهوى عتيبة ظاهراً وهواك في أير الحمار
تهجو مواليك الألى فكّوك من ذاك الإسار
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٦، ق ٢، ص ٣٠٥).

٩٢ ويروى في مجلس للشاعر ابن مناذر أن حجاج الصواف الأعور أراد لقياه، فتجاهله.. حتى ذُكر بما قاله فيه:
إذا أنت تعلّقت بحبل من أبي الصَّلْت

تـعـلـقـت بـحـبـل واهـن | الـقـوة مـنـبـتّ
قال فتغافل عني وأقبل عليهم ساعة ثم أقبل عليَّ فقال: من أي البلاد أنت؟ قلت من أهل البصرة. قال: وأين تنزل منها؟ قلت: بحضرة بني عائش الصوافين قال: أتعرف هناك ابن زانية يقال له حجاج الصواف؟ قلت نعم تركته ينيك ابن أم ابن زانية يقال له ابن مناذر، فضحك وقام إليَّ فعانقني.
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤٠).

٩٣ وقد هجا ابن مناذر الصواف في قصيدة يقول فيها:

إن ادعاء الحجاج في العرب | عند ثقيف من أعجب العجب
وهو ابن زان لألف زانية | وألف عِلج معلهج الحسب
ولو دعاه داع فقال له | من المعلى في اللؤم؟ قال: أبي
أبوه زان والأم زانية | بنت زناة مهتوكة الحجب
تقول عجّل ادخل لنائكها | اتركه في إستي إن شئت أو ركب
من ناكني فيهما فأوسعني | رهزاً دراكاً أعطيته سَلَبي
هُمُ جِري النيك فابتغوا لحري | أيرَ حمار أقضي به إربي
إذا سمعت النهيق هاج حِري | شوقاً إليه وهاج لي طربي
يأخذني في أسافلي وحري | مثل اضطرام الحريق في الحطب
شَكَتْ إلى نسوة فقلن لها | وهي تنادي بالويل والحرب
كفي قليلاً قالت وكيف وبي | في جوف صدعي كحكّة الجرب
أرى أيور الرجال من عصب | ليت أيور الرجال من خشب

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ٤١).

٩٤ وقال ابن مفرِّغ يهجو ابن زياد ويرميه بالابنة:

أبلغ قريشاً قضها وقضيضها | أهل السماحة والحلوم الراجحةْ
إني ابتليت بحية ساوَرتهم | بيد لَعَمري لم تكن لي رابحه
جعدت أنامله ولام نجاره | ولم تخبرنا الظباء السانحه
قالوا يناك فقلت في جوف استه | وبذاك خبّرني الصدوق الفاضحه
لم يبق أير أسود أو أبيض | إلاّ له استك في الخلاء مصافحه

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٧، ق ١، ص ١٣٩).

٩٥ وقال دعبل بن علي في هجاء مالك بن طوق:

لأحد أخشاه على ... من قال أمك زانية
يا زاني ابن الزاني ابن ... الزاني ابن الزانيه
أنت المردّد في الزنا ... على السنين الخاليه
ومردّد فيه على ... كرّ السنين الباقيه

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٤٠).

٩٦ وهجا دعبل بن علي ابن أبي دؤاد بقوله:

إن هذا الذي دؤاد أبوه ... وإياد قد أكثر الأبناء
ساحقت أمه ولاط أبوه ... ليت شعري عنه فمن أين جاء
جاء من بين صخرتين صلودين عقامين ينبتان الهَباء
لا سفاح ولا نكاح ولا ما ... يوجب الأمهات والآباء

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ١، ص ٩٥).

٩٧ وقال إسماعيل، وحدثني أبي قال: كنت ذات يوم جالساً أكتب كتاباً فنظر فيه سلم الخاسر طويلاً ثم قال:

أير يحيى أخطُّ من كف يحيى ... إن يحيى بأيره لَخطوطُ

فقال أبو محمد يحيى:

أم سلم بذاك أعلم شيء ... إنها تحت أيره لضروط
ولها تارة إذا ما علاها ... أرمل من وداقها وأطيط
أم سلم تُعلّم الشعر سلماً ... حبذا شعر أمك المنقوط
ليت شعري ما بال سلم بن عمروٍ ... كاسف البال حين يذكر لوط
لا يصلي عليه فيمن يصلي ... بل عند ذكره تثبيط

فقال له سلم: ويحك وما لك خبثت! أي شيء دعاك إلى هذا كله؟ فقال أبو محمد: بدأت فانتصرت والبادي أظلم.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٧٣).

٩٨ وهجا دعبل بن علي المطلب بن عبد الله ويعيّره بغلامين: علي وعمرو، وكان يتّهم بهما:

فـــأيـــر عـــلـــي لـــه آلـــة وفـقـحـة عـمـرو لـه ربَّـه
فـطـوراً تـصـادفـه جـعـبـة وطـوراً تـصـادفـه حـربـه
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١١٧).

٩٩ وهجا أبا سعد المخزومي:
يـا أبـا سـعـد قـوصـرة زانـي الأخـت والمرة
لـو تـراه مـجـبَّـبـاً خـلـتـه عـقـد قـنـطـره
أو تـرى الأيـر فـي استـه قـلـت سـاقٌ بمـقـطـره
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، وق٢، ص ١٢١).

١٠٠ وقال أبو سعد المخزومي في دعبل:
لـدعـبـل مـنَّـة يمـنُّ بـهـا فـلـسـت حتى الممات أنساها
أدخـلـنـا بـيـتـه فـأكـرمـنـا ودس امـرأتـه فـنـكـنـاهـا
«أبو الفرج الأصبهاني»، في: (الأغاني، م ١٨، ق ٢، ص ١٢٣).

١٠١ كان أبو محمد التيمي يهوى غلاماً، وكان الغلام يهوى جارية من جواري القيان، فكان بها مشغولاً عنه، وكانت القينة تهوى الغلام أيضاً فلا تفارقه، فقال التيمي:
ويـلـي عـلـى أغـيـد ممـكـور وسـاحـر لـيـس بمـسـحـور
تـؤثـره الحور عـلـينا كـمـا نـؤثـره نـحـن عـلـى الحور
عـلِّـق مـن عَـلِـقَ فـيـه هـوى مـنـتـظـم الإلـفـة مـغـمـور
وكـان مـن يـهـواه فـي أمـره مـقـلَّـب صـفـقـة مـقـمـور
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٢٨٥).

١٠٢ تزوجت أخت أبي نخيلة برجل يقال له ميار، وكان أبو نخيلة يقوم بمالها مع ماله، ويرعى سوامها مع سوامه، ويستبد عليها بأكثر منافعها، فخاصمته يوماً من وراء خدرها في ذلك فأنشأ يقول:
أظـل أرعـى وتـرا هـزيـنـاً مـلـمـلـمـاً تـرى لـه غـضـونـا
ذا ابـنِ مـقـومـاً غـشـنـونـا يـطـعـن طـعـنـاً يـقـضـب الـوتـينا

ويـهـتـك الأعـفـاج والـربـينا   يـذهـب مـيّـار وتـقـعـديـنـا
وتُـفـسـديـن أو تـبـذريـنـا   وتمـنـحـين اسـتـك آخـريـنـا
أيـــر الحمـــار فـــي اســـت هـــذا ديـــنـــا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٤٢).

١٠٣ ودخل عقال بن شبة المجاشعي على المهدي فقال له: يا أبا الشيظم، ما بقي من حبك؟ قال: بنات آدم. فقال وما يعجبك منهن، هل التي عصبت عصب الجان وجدلت جدل العنان واهتزت اهتزاز البان؟ أم التي بدِنَتْ فعظمت وكملت فتمت؟ فقال: يا أمير المؤمنين أحبهما إليّ التي وصفها أبو نخيلة، فإنه كانت له جارية صغيرة وهبها له عمك أبو العباس السفاح فكان إذا غشيها صغرت عنه وقلت تحته فقال:

إنـي وجـدتُ الأبـرزان الـكـودكـا   غـيـر مـنـيـك فـابـغـنـي مـنـيـكـا
شـــيـــئـــاً إذا حـــركـــتـــه تحـــركـــا

قال فوهب له المهدي جارية كاملة فائقة متأدبة بديعة فلما أصبح عقال غدا على المهدي متشكراً فخرج المهدي وفي يده مشط يسرح به لحيته وهو يضحك، فدعا له عقال وقال له: يا أمير المؤمنين مَمَ تضحك أدام الله سرورك؟ قال: يا أبا الشيظم إني اغتسلت آنفاً من شيء إذا حركته تحرك. وذكرت قولك الآن لما رأيتك فضحكت.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٤٣).

١٠٤ وقال الأغلب العجلي في سجاح لما تزوجت مسيلمة الكذاب:

لقد لقيت سجاح من بعد العمى   ملوّحاً في العين مجلود القَرَى
مثل العتيق في شباب قد أتى   من اللجيميين أصحاب القِرَى
حتى شتا ينتح زفراه الندى   خاظي البضيع، لحمه خظابظا
كأنما جمّع من لحم الخصى   إذا تمطّى بين بُرديه صأى
كأن عرق أيره إذا وَدَى   حبل عجوز ضُفرت سبع قوى
يمشي على قوائم خمس زكا   يرفع وشطاهن من بَرْد الندى
والحَلْق السفاف يردي في الردى   قال ألا ترينه قالت أرى
قال ألا أُدخله قالت بلى   فشال فيها مثل محراث الفضا

يقول لما غلب فيها واستوى   لمثلها كنت أحشيك الحسا
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٨، ق ٣، ص ٣٨٥).

١٠٥ وعندما تزوج الفرزدق ابنة عمه نواراً، وجاء بها البصرة وقد أحبلها قال جرير في ذلك:
ألا تلكم عرس لفرزدق جامحاً   ولو رضيت رُمْحَ استه لاستقرتِ
فأجابه الفرزدق وقال:
أمك لو لاقيتها بكمرة   وجاءت بها جرف استها لاستقرت
وقال الفرزدق وهو يخاصم النوار:
تخاصمني وقد أولجت فيها   كرأس الضَبّ يلتمس الجرادا
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ١٤).

١٠٦ وابتنى الفرزدق من امرأة فعجز عنها فقال:
يا لهف نفسي على نعْظ فجعت به حين التقى الرَّكبُ المحلوق والرَّكْبُ
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ٣٨).

١٠٧ وقال في أم ابنته وهي زنجية:
يا رُبَّ خود من بنات الزنج   تحمل تنوراً شديد الوهج
أقعب مثل القَدَح الخلنج   يزداد طيباً عند طول الهرْج
مخجتها بالأير أي مخج
«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ١، ص ٣٩)
و«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٢٨).

١٠٨ وكانت أم خالد رومية نصرانية فبنى لها كنيسة في ظهر قبلة المسجد الجامع بالكوفة، فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذن ضرب لها بالناقوس، وإذا قام الخطيب على المنبر رفع النصارى أصواتهم بقراءتهم، فقال أعشى همذان يهجوه ويعيره بأمه، وكان الناس بالكوفة إذا ذكروه قالوا: ابن البظراء. فأنف من ذلك، فيقال إنه ختن أمه كارهة فعيّره الأعشى بذلك حين يقول:
لَعَمْرك ما أدري وإني لسائل   أبظراءُ أم مختونة أم خالد

فإذا كانت الموسى جرت فوق بظرها فما ختنت إلاّ ومَصَّان قاعدْ
يرى سوأة مِنْ حيث أطلع رأسه تمر عليها مرهفات الحدائد

«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ٢، ص ١١٩).

١٠٩ وقال فيه يرميه باللواط:

ألم تر خالداً يختار ميماً ويترك في النكاح مشقّ صاد
ويبغض كل آنسة لعوب وينكح كل عبد مستعاد
ألا لعن الإله بني كزَيْزٍ فكرز من خنازير السواد

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ١٩، ق ٢، ص ١٢٠).

١١٠ وقال عون بن عبد الرحمن بن سلامه، وسلامه، هو رجل من بني تميم بن مرة قيس: ما قلت؟ تشاهر الناس بشتم قريش، فقال أبو حزابة الشاعر: إني لم أعمّ، إنما سميت رجلاً واحداً! فأغلظ له عون حتى انصرف عن ذلك الموضع. ثم أمر عون ابن أخ له فدعا أبا حزابة فأطعمه وسقاه وخلط في شرابه شبرماً. فسلح. فخرج أبو حزابة وقد أخذه بطنه فسلح على بابه وفي طريقه حتى بلغ هدفه. ومرض أشهراً ثم عوفي فركب فرساً له ثم أتى المربد فإذا عون بن للأمة واقف فصاح به، فوقف، فقال أبو حزابة:

يا عون قف واستمع الملامهْ لا سلّم الله على سلامهْ
زنجية تحسبها نعامه شكاء شان جسمَها دمامه
ذات حِرٍ كريشتي حمامه بينهما بظْر كرأس الهامه
أعلمتها وعالم العلامه لو أن تحت بظرها صمامه(*)
لدفعت قدماً بها أمامه

فكان الناس يصيحون به (أعلمتها وعالم العلامه).

«أبو الفرج الأصبهاني في: (الأغاني، م ١٩، ق ٤، ص ٣٢٩).

١١١ وقد رد أبان بن عبد الحميد على أبي نواس في هجائه له فقال:

إن يكن هذا النواسي بلا ذنب هجانا
فقد نكناه حيناً وصفعناه زمانا
هانئ الجون أبوه زاده الله هوانا

سائل العباس واسمع فيه من أمك شانا
عجنوا من جلنار ليكيدوك عجانا

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٢، ص ١٨١).

١١٢ وقال جرير هاجياً:

إذا سعلت فتاة بني تميم تلقم باب عضرتها الترابا
ترى برصاً بأسفل اسكتيها كعنفقة الفرزدق حين شابا
وتقول إذا نزعوا الإزار عن إستها هذي دواة معلم الكتاب
استوطنت بي سجايا من بني مطر وخاطرت بي عن أحسابها مصر
هيأتم عمراً حامي دياركم كما تهيأ لإست الخارئ الحجر

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ١١٠).

١١٣ وقال زيد بن عمير في أمه:

أعابتها حتى إذا قلّت أقلعت أبى الله إلاّ خزيها فتعود
فإن طمثت قادت وإن طهرت زنت فهي أبداً يُزنى بها وتقود

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٣٦).

١١٤ وكان أبو الشمقمق صار إلى منصور بن زياد يسأله أن يبره، وكان منصور ضيقاً بخيلاً، فوهب له عشرة من الدراهم، وبلغ الخبر محمد بن منصور، فأرسل إليه محمد بمئة درهم، وأمره بالعودة إليه ليبره، فأخذها وقام وهو يقول:

لولا ابن منصور وأفضاله سلحت في لحية منصور

فبلغ ذلك محمداً فقال: إنما خفنا هذا، وما أفلتنا منه

«الجهشياري» في: (كتاب الوزراء والكتاب، ص ١٤٤).

١١٥ وأنشد سيبويه لجرير الضبي:

يا أضبعاً أكلت أيار أحمرة ففي البطون، وقد راحت قراقير
هل غير أنكم جعلان ممدده دُسْم المرافق، أنذال عواوير

(*) صمامة: سداد القارورة.

وغير همز ولمز للصديق ولا يُنكي عدوكم منكم أظافير
وأنكم ما بطنتم لم يزل أبداً منكم على الأقرب الأدنى زنابير

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٤، ص ٣٦).

١١٦ ومن هجائيات «جرير»:

١) هجاؤه تيْم:

وأخبرتُ تيْمناً نادمين فسرّني ملامة تيْم أمرَهَا المتعقَّبا
وتيمية جِزْيٌّ محل إزارها إذا القُنْب تحت الركبتين تذبذبا
وتيمية تدعو أمَّ أيسر خالها ترى بأستها من مرة الصيف قُوّباً
ولولا لَثَا تيمية تحت قُنبها لقد كره الحرقوص أن يتعرَّبا
إذا أغفلتْ تيمية فرج درعها رأيت لقنبيها رنين وأقلبا
ولو أن قيناً كان أشْر بظرها لكان لشؤال القصيبة مخلبا

وقال فيها أيضاً:

وجدنا ألأم الثقلين تيماً فما أحد يشك ولا يماري
تعيّرني الحجاز عجوز تيم وتقعي فوق فيشلة الحمار

٢) وقال في هجاء الراعي النميري:

أتنسون الزبير ورهط عوف وجعثن بعد أعين والربابا
ألم تَر أن جعثن وسط سعد تُسمَّى بعد فضتها الرحابا
تحزحز حين جاوز ركبتيها وهز القُزْبريُّ لها فغابا
إذا سعلت فتاة بني تميم تلقَّمُ باب عضرطها الترابا
ترى بَرصَاً بمجمع اسكتيها كعنفقة الفرزدق حين شابا
تواجه بعلها بمُضارطي كأن على مشافره جبابا
وخور مجاشع تركوا لقيطاً وقالوا حنو عينيك والغرابا
فإن مجاشعاً جمعوا فياشاً وأسقاها إذا فزعوا رطابا
وكم لك يا عراد من أم سوء بأرض الطلح تحتبل الزَّبابا
عرادة من بقية قوم لوط ألا تباً لما عملوا تبابا
أجندل ما تقول بنو نمير إذا ما الأير في است أبيك غابا

٣) وقال في هجاء الفرزدق:

وقد كان نجساً طُهّرت من جماعِهِ وآب إلى شر المضاجع مضجعا

وآب إلى خوَّارة من مجاشع — هي الجفر بل كانت من الجفر[١٠] أوسعا
متى يسمع الجيران قبقبة استها — طروقاً وضيفاها الدخيلان يفزعا
فإن لكم في شأن حدراء صنيعة — وجار بني زغد إستها كان أحنيفا
وقد ولدت أم الفرزدق قحة — ترى بين رجليها مناحي أربعا
إذا صاح ديك أو تغنَّت حمامة — فأير حمار في جِر أم الفرزدق
نزع الفرزدق ما يسر مجاشعاً — منه مراهنة ولا مشوار
ويغايشونك والعظام ضعيفة — والمخ ممتخر الهنانة رار
شهد المهمَّل أن جيش مجاشع — رضعوا الأيور على الخرير فخاروا
أم البعيث كأن حمرة بظرها — رئة المغدّ يُبينها الجزّار
إن تكفِ أمك يا بعيث فربما — صدرت ومؤن بظرها الأصدار

٤) وقال في البعيث:

أنت ابن هاتيك وتيك تيكا — أشبهتَ منها شَبَهاً يخزيكا
أشبهتَ حُمْران وعصل كيكا — أما ترى الحمرة في بنيكا
يا بن التي كانت تمشي حيكا — كأن بين اسكتيها ديكا
فرج استها مثل مشق فيكا — تقول لما ملّت التوريكا
عال أخاك العبد عن أبيكا
نشدتك يا بعيث لتخبرنّي — أليلاً نكتَ أمك أم نهارا

٥) وقال في ميجاس:

قالت عجوزك يا ميجاس واتكأت — يا ليت أير عتير جِذْع فُحّال[٢٠]

٦) وقال في يحيى بن عقبة الطهوي:

يا يحيى هل لي في حياتك حاجة — من قبل فاقرة وموت عاجل
أخزيتَ أمك إذ كشفت عن إستها — وتركْتها غَرَضاً لكل مناضل...

(شرح ديوان جرير: ٦٩ ـ ٧٠ ـ ٢٠٧ ـ ٢٢٢ ـ ٣٣٦ ـ ٤٠٨ ـ ٤٣٠... الخ).

١١٧ وأنشد ابن الأعرابي:

لا سلّم الله على سلامه — زنجية كأنها نعامه
مُشْفَرة بريشتي حمامه[*]

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٤، ص ١٠٥).

١١٨ وأنشد أبو عمرو لأبي السوداء العجْلي:

تعرضت مُرَيْئة الحيَّاك ... لناشئ دمكمك نيَّاك
البهتر المجدَّر الزوّاك ... فأرَّها بقاسح بكَّاك
فأوْزكت لطعنه الدراك ... عند الخلاط أيما إيزاك
وبركت لشبق بزّاك ... منها على الكعثب والمناك
فداكها بمنعظ دوّاك ... يدلكها في ذلك العراك
بالقنفريش أيما تذْلال

الحياك: الذي يحيك في مشيته فيقاربها. **والبهتر**: القصير. **والمجدّر**: الغليظ، وكذلك **الجادر والدمكمك**: الشديد. **وأرَّها**: نكحها. **والقاسح**: الصلب. **والمبكاك**: من البك، وهو الزحم. **وداكها**: من الدوك وهو السحق، يقال: دُكَّت الطيب بالفهر على المدرك. **والقنفريش**: الأير الغليظ، ويقال: القنفريش أيضاً، بغير ياء، قال الراجز:

قد قرنوني بعجوز حجمرش ... تحب أن يُغمز في القَنْفَرش

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٤، ص ١٢٤).

١١٩ وأنشد شمر:

رب فتاة من بني العِنَار ... حياكة ذات هن كناز
ذي عضدين مكلئز نازي ... تأشُ للقبلة والمحاز

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٦، ص ٢٦٤).

١٢٠ قيل: خطب رجل من بني كلاب امرأة، فقالت أمها: دعني حتى أسأل عنك، فانصرف الرجل فسأل عن أكرم الحي عليها، فدل على شيخ منهم كان يحسن التوسط في الأمر، فأتاه يسأله أن يحسن عليه الثناء، وانتسب له فعرفه، ثم إن العجوز غدت عليه فسألته عن الرجل، فقال: أنا أعرف الناس به. قالت: فكيف لسانه؟ قال: مِدْرَهُ قومه وخطيبهم! قالت: فكيف شجاعته؟ قال: منيع الجار حامي الذمار! قالت: فكيف سماحته؟ قال: ثِمال قومه وربيعهم!

(*١) الجفر: البئر غير المطوية.

(*٢) أي فحل النخل.

وأقبل الفتى، فقال الشيخ: ما أحسن والله ما أقبل! ما انثنى ولا انحنى. ودنا الفتى فسلم، فقال: ما أحسن والله ما سلّم! ما جأر ولا خار، ثم جلس، فقال: ما أحسن والله ما جلس، ثم دنا ولا نأى. وذهب الفتى ليتحرك فضرط، فقال الشيخ: ما أحسن والله ما ضرط! ما أظنها ولا أغنَّها، ولا بَزْبَرها ولا قرقرها. ونهض الفتى خجلاً، فقال: ما أحسن والله ما نهض! ما انفتل ولا انخزل. وأسرع الفتى، فقال: ما أحسن والله ما خطا. ما ازورّ ولا اقطوطى. فقالت العجوز: حسبك يا هذا، وجه إليه من يرده، فوالله لو سلح في ثيابه لزوّجناه!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣ ص ٣٧٢).

١٢١ واستُشهد أعرابي على رجل وامرأة زنيا، فقيل له، أرأيته داخلاً وخارجاً كالمِرود في المُكحلة فقال: والله لو كنت جلدة استها ما رأيت هذا.

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٣٧٣).

١٢٢ وأبو سويد قال: كان لحبيب بن أوس حمار حصان، وغلام مؤنث، فإذا نزل أخذ الحمار ينهق والغلام يمجن في كلامه، فقلنا له: إنما أنت فضيحة، فهل قلت فيهما شيئاً؟ قال:

لـي حـمـار وغـلام   وهـمـا مـخـتـلـفـانِ
أيـر ذا يُـنـعـظ لـلـنـيـك وذا رخـو الـعـنـان
لـو بـهـذا عـف هـذا   لاسـتـراح الـثـقـلان

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٨، ص ١٣١).

١٢٣ ووجدت رسالة لأبي هفّان إلى ابن مكرم وهي: أما بعد يا بن مكرم ضد اسمه، وخطيئة أبيه وأمه، يا سُبة العار على سُبّته ولعنة إبليس على لعنته، ما أظنك من نطفة، ولا كانت لواضعتك عذرة (بكارة)، أفرغك من سَلْحة على سلحة، وأجراك من أمك من فقحة إلى فقحة، فأنت كما قال الشاعر:

لـعـنـة الـلـه عـلـى نـتنهـمـا   شـعـرتـين احـتـكـتـا فـي طـلـبـهْ

(*١٠) أي كأن اسكتيها قد أثفرتا بريشتي حمامة.

أولك زينة، وآخرك أبنة (عيب)، فكلك لعنة في لعنة، تقصع القمل بأسنانك، وتمسح مخاطك بلسانك، وتستنزل منيئك ببنانك، ومني غيرك بعجانك (الاست والقضيب الممدود من الخصية إلى الدبر). عبدك يصفعك، وخادمك يقمعك، وكلبك يلطعك (يلحسه بلسانه ويضرب مؤخره برجله)، وصديقك يقطعك، نَفَسُك فساء، وجسمك خراء، وريقك ماء العذرة (ماء الغائط)، وكل خلالك قذرة، وأنت للأحرار عيّاب، وبين الكرام نمّام.. فأنت الديوث الصفعان، عتق لاست الشيطان. ولقارئ مثالبك وكاتب معايبك ثواب معتق الرقاب، يوفى أجره بغير حساب، فله فيك من الثواب، أكثر مما لك من العقاب، لك خلقت سقر، ومن أجلك يعذب البشر، أحسن في عينك من القمر، ما تستدخله من الكَمَر (محركة: رأس الذكر والجمع كُمر)، تعيب المؤمنات والمؤمنين، وتقذف المحصنات والمحصنين.

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ٤٦).

١٢٤ وكان ينشد وهو يلوي رقبته، ويجحظ حدقته، وينزّي أطراف منكبيه، ويتسايل ويتمايل كأنه الذي يتخبطه الشيطان من المس، ثم قال: يا أبا علي لا تعوّل على أير في سراويل غيرك، لا أير إلاّ أير تمطّى تحت عانتك، فإنك إن عولت على ذلك خانك وشانك، وفضح حالك ومانك!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ٧٣).

١٢٥ ويقول الصاحب بن عباد: جمع مزبّد بين قحبة وصديقها في بيت فتعاتبا، فأراد أن يجامعها فامتنعت وقالت: ليس هذا موضع هذا، فسمعها مزبّد فقال: يا زانية! فأين موضعه؟ أبين القبر والمنبر، والله ما بني هذا البيت إلاّ من خدر القحاب ولا وزن ثمن خشبه إلاّ من أثمان نعالٍ اختطفت في شهر رمضان من المساجد، وما اشتريت أرضه إلاّ من السرقة، وما أعرف موضعاً أحق بالزنا فيه منه!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٠٢).

١٢٦ كان الصاحب بن عباد لا يدع الأقطع لينصرف إلى منزله، وكان يشكو الشبق، وكانت امرأته تأتيه في كل قليل إلى دهليز الباب وتغير ثيابه، وتصلح أمره وتحدثه،

وتنصرف بشيء معه قد جمعه، فصادف الأقطع يوماً الدهليز خالياً، وكانت الهاجرة منعت من الحركة، فراودها، وطرحها في المكان المتخطى وتقمّمها، وأخذ في عمله، فرمقه بعض السترين فغدا ورفع الحديث إلى ابن عباد وذكر الحال والصورة، فهاج من مقيله البارد، ومكانه الظليل، وحشِيَّته التي قد استلقى عليها حاسراً حافياً قد جعل طرف كمه على رأسه بلا سراويل، ولقط قدمه لقطاً حتى وقف على الأقطع وهو يكوم، يولج ويخرج ويرهز ذاهب العقل فقال له: يا أقطع! ويلك يا ابن الزانية إيش هذا في داري؟ فقال: أيها الصاحب اذهب ليس هذا موضع النظّارة، وهذه امرأتي بشهود عدول، وعقد، وقبالة، اذهب اذهب [فأخذ] يهدي ولا يعقل حتى أفرغ وسيدي على رأسه يضحك ويصفّق، ويرقص ثم أخذ بيده على تلك الحال وهو يشد تكته وابن عباد يعينه وأدخله إلى مقيله يعاتبه ويسأله عن العمل والحال وكيف استطابه، وكيف هاج، ثم خلع عليه ووهب له، ووهب لامرأته ثياباً وطيباً!

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٣٠).

١٢٧ وسمعته ينشد في الشاعر الملقب بالمشوق:

ديوث يقال له المشوق ... له من عرسه كسب وسوق
فكم خير يساق إليه منها ... وكم أير إلى جِرِها يسوق

«أبو حيان التوحيدي» في: (مثالب الوزيرين، ص ١٥٣).

١٢٨ وأحب أبو نواس أن يخجل الجارية عناناً وعندها بعض وجوه أهل بغداد، فقال لها:

ما تأمرين لصب ... يكفيه منك قُطَيْره
فقالت: إياي تعني بهذا ... عليك فاجلد عميره
فقال: إني أخاف وربي ... على يدي من عُجَيْره
فقالت: عليك أمك نكها ... فإنها كندبيره

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ١١٤).

١٢٩ وقال حمدان بن أبان بن عبد الحميد في هجاء ابن رباح:

يا ابن رباح أنت في صورة ... تورث من دب وخنزيرة

ما زلت ترعى بين أعفاجها سلاح مخمور ومخموره
حتى بدا رأسك من فرجها يشبه قبحاً رأس سنّوره
من قحبة قواده لم تزل معروفة بالسحق مشهوره
كأن نبتَ الشعر حول إستها دُرابزين حول مقصوره
«الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٥٦).

١٣٠ وقال ابن الرومي في هجاء «ابن الخبازة»:
يا بن بوران يا جُعلت فدائي عشت في غبطة وفي نعماء
بخ بخ لأمك ما أسور هماتها إلى العلياء
ناقضت مريم العفاف فلما قاومتها سمت إلى حواء
فانتحت في الزنا تكاثرُ حواء عديد البنات والأبناء
كيف أهجو من فيه مجتمع الأنساب طراً وملتقى الأحياء
إنما أستطيب كدك في شعرك يا بن الخبازة البظراء
وقال في «شُنطف الكرّاعة»:
زلقت رجل شنطف في خراها فاستغاثت بصفعة في قفاها
تلطت في ندينا فاستحقت أن يكافا بصفعة أخدعاها
قحبة كلبة نخور[١٠] صبور حين تلقى طعن الأيور كُلاها
سقطت ملطة شروخ ربوخ[٢٠] شنطف صُدّق التي سماها
وقال في «البحتري» الشاعر المعروف يرد عليه:
يعيب شعري وما زالت بصيرته عمياء عن كل نور ساطع اللهب
مجبّياً لغوي قد تجلّله والعرد من ثفر منه إلى لبب
ما أسمج ابن عبيد حين تفجؤه والردف في صعد والرأس في صبب
فم كمفسئ ومفسى واسعٌ كفم ومنخران قد اسودا من الذبب[٣٠]
أقول إذ قال: نكني كي أحاجزه من نيك، ويحك لم يكرم ولم يهب
فقال: كم من منيك قد بصرت به مخي مُميت مرجّى للغوث مرتقب
هذا السنان منيكاً في استه أبداً وكم نقيذ بهاديه ومنشعب
يا عاهر الزوجة المخلوف في حرها خلافة السوء والمخلوق بالغَيَب
وقال في هجاء «ابن يوسف»:
قالوا: ابن يوسف مستوه فقلت لهم: قلتم بظن وبعض الظن مكذوب

ما زلت ترعى بين أعفاجها سلاح مخمور ومخموره
حتى بدا رأسك من فرجها يشبه قبحاً رأس سنّوره
من قحبة قواده لم تزل معروفة بالسحق مشهوره
كأن نبتَ الشعر حول إستها دُرابزين حول مقصوره
«الصولي» في: (أخبار الشعراء، ص ٥٦).

١٣٠ وقال ابن الرومي في هجاء «ابن الخبازة»:
يا بن بوران يا جُعلت فدائي عشت في غبطة وفي نعماء
بخ بخ بخ لأمك ما أسور هماتها إلى العلياء
ناقضت مريم العفاف فلما قاومتها سمت إلى حواء
فانتحت في الزنا تكاثرُ حواء عديد البنات والأبناء
كيف أهجو من فيه مجتمع الأنساب طراً وملتقى الأحياء
إنما أستطيب كذك في شعرك يا بن الخبازة البظراء
وقال في «شُنطف الكرّاعة»:
زلقت رجل شنطف في خراها فاستغاثت بصفعة في قفاها
تلطت في ندينا فاستحقت أن يكافا بصفعة أخدعاها
قحبة كلبة نخور[١٠] صبور حين تلقى طعن الأيور كُلاها
سقطت ملطة شروخ ربوخ[٢٠] شنطف صُدّق التي سماها
وقال في «البحتري» الشاعر المعروف يرد عليه:
يعيب شعري وما زالت بصيرته عمياء عن كل نور ساطع اللهب
مجبّياً لغوي قد تجلّله والعرد من ثفر منه إلى لبب
ما أسمج ابن عبيد حين تفجؤه والردف في صعد والرأس في صبب
فم كمفسئ ومفسى واسعٌ كفم ومنخران قد اسودا من الذبب[٣٠]
أقول إذ قال: نكني كي أحاجزه من نيك، ويحك لم يكرم ولم يهب
فقال: كم من منيك قد بصرت به مخي مُميت مرجّى للغوث مرتقب
هذا السنان منيكاً في استه أبداً وكم نقيذ بهاديه ومنشعب
يا عاهر الزوجة المخلوف في حرها خلافة السوء والمخلوق بالغَيَب
وقال في هجاء «ابن يوسف»:
قالوا: ابن يوسف مستوه فقلت لهم: قلتم بظن وبعض الظن مكذوب

في جثة الفيل مَكْنياً بكنيته ولا محالة أن الفيل مركوب
وحوله غِلْمة شقر طماطمة كلٌّ طويل قناة الظهر معصوب
لا قدّست من أبي العباس جاعرة ماء الفياشل منها الدهر مسكوب
فاضت مَنيّاً وسلحاً يوم عزَّرها سوط ابن سطام حتى السوط مخضوب
ود ابن يوسف لو جبَّت مَذاكره وأنها باب نيك فيه منقوب
يا ليت ثُفر التي أدته كان له وأن أير أبي العباس مجبوب(*١)
كيما يكون له بابان تدخله عُجز الفياش من البابين والحوب(*٢)
ما المحامد ممن جلَّ همته أيرٌ غليظ ومأكول ومشروب

وقال هاجياً بعض من زعم أنه عنين:

عاقب الله كل من قال: إنني مخنثُ
بمبيتي مع أمه ليلة لا تُثلّث
لو رأى ثم، وبحه أرضها كيف تحرث
وهي من حرّ فيشتي تتلظى وتلهث
لدرى هل مذكر فوقها أم مؤنث؟
وغدا حالفاً على فحلتي لا تخنثُ
شاهداً عند ربه لي بها يوم يبعث
أيها الباحث الذي عن مخازيه يبحث

وقال في هجاء أبي القاسم بن عبيد الله بن العباس:

هب على رأسك العنا قِيدَ والقار والسبجْ
هب على رأسك الدجى ثبجا فوقه ثبج
أين وجهٌ كأنه عدم الروح والفرج؟
أين رأس كأنه من عشق إستها خرج؟
أيها الناس ويحكم طالبوه بمن فلج
بارد الرأس وإسته تتلظى لها وهج
ويحيّي جليسه بفساء له رهج

(*١) النخور: التي تنخر وتمد صوتها.
(*٢) ربوخ: التي يغشى عليها عند إتيانها.
(*٣) الذبب: جفاف.

حسبه من فسائه ... نكهة تقطع الودج
بَزكه لو يزلّج الفيل ... في دبره انزلج
تقتضينه الأيور ... اقتضاء مع الدلغ
فينادي على إسته ... رحم الله من عفج
فإذا أُبرزت له ... فيشة سُرّ وابتهج
واستخفته طربة ... يتغنى لها الهزج
يشتهي الأير قيّماً ... ليس في متنه عوج
وصبور عليه إن ... شق مفساه أو سحج
يلتوي من خروجه ... وجليد إذا ولج
شاهدي جسمه الذي ... حمل اللحم فاعتلج
نجعت في علاجه ... حُقُن المزد فانتفج
قسماً إن في إسته ... من هراقاتهم لجج
وبه من طعامهم ... فحج أيما فحج
خاب من فيه بعض ما ... قد وصفنا وما فلج

وقال في نُجح الخادم:

قل لنجح: أخطأت باب النجاح ... بل تعاطيته بلا مفتاح
إن ودّ أن لا تود خصياً ... فاصح عنها فقلبها عنك صاحي
هي تهوي النكاح والدلك مجهودك فيها والدلك زور نكاح
ليت شعري بما تظنك تُصبي ... قلب وُدّاه باكسير الجناح؟
أبوجهٍ كأنه وجه قرد ... حائل اللون جامد المصباح؟
أم بأير أتى الخصاء عليه ... غير مبْق فاجتيح أي اجتياح؟
أنت لا من ذوي الأيور فتهواك ولا من ذوي الوجوه الصّباح
من عذيري من جوركم معشر الخصيان إذ تطلبون وصل الملاح؟
إنما أنتم فقاح فمهلاً ... ما غناء الفقاح للأحراح؟
إن من يعشق النساء بلا أير كمثل الغازي بغير سلاح
أنت تُهدي وتلك تُهدي هداياك إلى كل أيّر نكّاح

(*١) مجبوب: مقطوع.

(*٢) الحوب: البلاء والمرض.

وقال في هجاء سوّار بن أبي شُراعه:

أرى العصفور يعبث بالفخاخ ... وما لخناقه فيها مُراخي

له أنثى تزني لمن سِواه ... وتأخذه بتربية الفراخ

تبيت إذا أنيخ قعود عبد ... يهبُّ عليه كالفحل القُلاخ

تعاهر عرسه في كل بيت ... وما شبق الخبيثة بالمباخ

ولو في بيته نيكت جهاراً ... لكان كأنه رجلٌ بخاخ

نعم ولظل يرفع نائكيها ... هناك إلى الصدور عن النخاخ

(ديوان ابن الرومي،

ص ٧٦ ـ ١٠٠ ـ ٤١٨ ـ ٤٥٨ ـ ق ٢، ص ٢٥ ـ ٣٩ ـ ٨٧ ـ ١٢١..).

١٣٠ ومن هجائيات «بشّار بن برد» هجاؤه للباهاي:

يفخر الباهاي أن جعل الله له وحده جِرّاً من وراء

خبَّرتني القنفاء عنك بشيء ... تالله في استك البخراء

لا تدع زِنْية ودع زب يحيى ... واسأل أختيك عن لذيذ الزناء

وقال فيه أيضاً:

أفرخ الزنج طال بك البلاء ... وساء بك المقدّم والوراء

تنيك وتستنيك، وما لهذا ... وهذا إذ جمعتهما دواء

كفى شغلاً تتبُّع كل أير ... أصابك في استك الداء العياء

أبوك إذا غدا خنزير وحش ... وأمك كلبة فيها بذاء

نتيج بين خنزير وكلب ... يرى أن الكمار له شفاء

أفرخ الزنج كيف نطقت باسمي ... وأنت مخنّث فيك التواء

رضيت بأن تناك أبا بنات ... وليس لمن يناك أباً حياء

إذا نيكت حشيشةُ صاح ديك ... وصوَّت في است أمك ببغاء

وقال فيه أيضاً:

قل لفرخ الزنجي: لا تشك ليثاً ... وتعوّذ من شرّه ما استطعتا

أنت خنثى تناك والليث فحل ... لو تراه خريتَ ما قد أكلتا

إن ليث القصباء لاقيك فارجع ... في حر جئت منه واستأن سكتا

لنساء الزنجي فيمن يُصلّى ... صدقات فضحن بنتاً وأختا

وعلى وجهك المحتّت سَماً ... خبَّرتنا عن استه تُحبكَ إستا

وقال كذلك:

ذَرْ خُلَّتَا ذر خُلَّتَا ... يا بن خُلَيْق قد أتا(١٠)
ذر خلتا ذر خلتا ... هل لك في أنّي فتى
ذر خلتا ذر خلتا ... عَزْد إذا قام عتا(٢٠)
ذر خلتا ذر خلتا ... شُخْن إذا جاء الشقا
ذر خلتا ذر خلتا ... فعلت فيك القَلَنى(٣٠)
ذر خلتا ذر خلتا ... قال: متى؟ قال: متى؟
ذر خلتا ذر خلتا ... فتّت قلبي فُتَتَا

وقال في هجائه حمادَ عجرد:

وعجرد ينزو على أمه ... خنزيرة يرغثها راغث(٤٠)
سامى برجلينا وطابت له ... عجزاء منها الأنث(٥٠) الآنث
كأن أيراً في استها في استه ... يخفى ويبدو أجرد نابت

وقال فيه:

يا خليليَّ أسعدا ... ملك الحب واعتدى
لا تكونا كعجرد ... لعن الله عجردا
ابن زِنْهيا كأمه ... يبتغي باسته ندا

وقال فيه:

أبوك شبير فأكرم به ... وفي إستك ورد لمن تورد
وأمك من نسوة همُّهن ... أشيب ومفرقها يجمد
وبنتك بلوا قشرت استها ... مجوناً كما ينحت المِبْرَدُ
ألوم ابن نهيا على أنه ... يحب الرقود ولا يرقد
وكيف ألوم امرأ باسته ... عياء من الداء لا يُفقد
وتُبعد إن لم أنك أمه ... وأما المثنى فلا يُبعَد
لقد جال جروانه في استها ... كما جال في المقلة المِرْوَد

وقال فيه أيضاً:

أبا الحشفان آتيك ... وإن جدَّ بكَ الأمر
سيلقى دبرك الصلتُ ... ويلقى قُبلك الصقر
إذا جازاك لوطي ... فأنت المسهب الكُبر(١٠)
لقد شاع لحماد ... بداء في استه ذِكْر

أعـنـدي تـطـلـب الـنَّـيـك ... ونـيـك الـرجـل الـنُّـكْـر
ومـا قُـبـلـك مـشـقـوق ... ولا فـي إسـتـك لـي أجـر
فـدعـنـي واكـتـسـب صـبـراً ... فـنـعـم الـشـيـمـة الـصـبـر
وإلاّ فـاحـشـهـا جـمـراً ... سـيَـشـفـى مـا بـك الجمـر
فـقـد أخـطـأت الـجَـدْي ... فـكـل خـصـيـيـك يـا وَبـر[*٢]

(ديوان بشار بن برد، ج ١ ص ١١٩ ـ ١٢٠،
ج ٢، ص ٤٧ ـ ٤٨ ـ ٦٧ ـ ٢١٢ ـ ج ٣، ص ١٢٣ ـ ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

١٣٢ قال ابن الأعرابي وغيره: نزل المخبّل السعدي، وهو في بعض أسفاره، على خُلَيْدة ابنة الزبرقان ابن بدر وكان يهاجي أباها فعرفته ولم يعرفها، فأتته بغسول فغسلت رأسه وأحسنت قِراه وزوّدته عند الرحلة فقال لها: من أنت؟ فقالت: وما تريد إلى اسمي؟ قال: أريد أن أمدحك فما رأيت امرأة من العرب أكرم منك! قالت اسمي رَهْوٌ (والرهو: الفاجرة أو الواسعة الهن)! قال: تالله ما رأيت امرأة شريفة سميت بهذا الاسم غيرك، قالت: أنت سميتني به، قال: وكيف ذلك؟ قالت: أنا خليدة بنت الزبرقان. وقد كان هجاها وزوجها هَزَّالاً في شعره فسماها رهوة، وذلك قوله:

وأنـكـحـتَ هـزّالاً خـلـيـدة، بـعـدمـا ... زعـمـتَ بـرأس الـعـين أنـك قـاتـلـه
فـأنـكـحـتـم رهـواً، كـأن عِـجـانَـهـا ... مشـقُّ إهـابٍ أوسـع المسـلـخ نـاجـلـه

فجعل على نفسه أن لا يهجوها ولا يهجو أباها أبداً، واستحى وأنشأ يقول:

لـقـد زل رأيـي فـي خـلـيـدة زلـة ... سـأُعـتِـب قـومـي بـعـدهـا فـأتـوب
وأشـهـد، والمـسـتـغـفَـر بـالـلـهُ، أنـنـي ... كـذبـت عـلـيـهـا، والـهـجـاء كـذوب

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ١٤، ص ٣٤٢).

(*١) (أي اترك صحبتي).
(*٢) أعتا: جاوز الحد.
(*٣) القلنى: ربما يكون الهلاك.
(*٤) رغث: رضع.
(*٥) الأنث: من الأبث: النشاء والقفز.

١٣٣ وقال الأغلب العجلي:
رب غلام قد صرى(*) في فقرته ماء الشباب، عنوان سنبته
أنعظ حتى اشتد سم شمّته
«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ١٤، ص٤٥٧).

١٣٤ وقال بعض الشعراء: أتيت بشاراً وبين يديه مائتا دينار فقال لي: خذ منها ما شئت، أوَتدري ما سببها؟ قلت: لا، قال: جاءني فتىً فقال: أنت بشار؟ قلت: نعم، فقال لي: كنت آليت على نفسي أن أدفع إليك مائتي دينار، وذلك أني عشقت امرأة وجئت إليها وكلمتها فلم تلتفت إليّ فهممت بأن أتركها ثم ذكرت قولك:
لا يؤيسنك من مخبّأة قول تغلّظه وإن جرحا
عسر النساء إلى مياسرة والصعب يمكن بعدما جمحا
ولما بلغ المهدي هذان البيتان استدعاه فلما قدم عليه استنشده فأنشده إياهما، وكان المهدي غيوراً، فقال: تلك أمك يا عاضّ كذا وكذا من أمه، تحضّ النساء على الفجور وتقذف المحصنات! والله لئن قلت بعد هذا بيتاً واحداً فيه تشبيب لآتينّ على نفسك! ولم يحظ بشيء منه فهجاه في قصيدة فقال:
خليفة يزني بعمّاته يلعب بالدبّوق والصولجان
أبدلنا الله به غيره ودسّ موسى في حِرِ الخيزران
«ابن خلكان» في: (وفيات الأعيان، م١، ص٤٢٧).

١٣٥ وقال الصابوني في هجاء له:
أذاب وال بسوسة مُخّي يُعرف بين الأنام بالفرخ
يزعم عبد العزيز والده وأير عبد العزيز مسترخي
«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ١، ص ٢٢٣).
١٣٦ وقال «الزوزني»:
يا سيدي نحن في زمان أبدلنا الله منه غيرَهْ

(*١) الكبر: كبير القوم في السن.
(*٢) وبر: دويبة تشبه السنور.

كـل سـيـدي وكـل نـذل مـتـع بـالـطـيـبـات أيـره
وكـل ذي فـطـنـة وكـيـس يـجـلـد مـن فـقـره عـمـيـره
«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ٢٣٠).

١٣٧ وقال «ابن المسجف» في جماعة بدمشق:
تـسـعـة رهـط فـي جـلّق جـمـعـوا لـيـس لـهـم فـي الـفـسـاد مـن عـاشر
الأعور التاج والشقيشقة الصغار وابـن الخطـيـب والـكـافـر
.... الـفـسـوة الـشـاعـر
.... يـخـفـي بـغـاء دلـيـلـه ظـاهـر
وقال:
قالوا علامَ رفضت الشعر مطرحاً فقلت من قلة الإنصاف في زمني
لا المدح يـورثـنـي مـالاً أسـر بـه ولا الـهـجـاء إلى سؤلي يـقـربـني
حـتـى يـقـال أديـب شـاعـر فـطـن جـر أم كـل أديـب شـاعـر فـطـن
«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٢، ص ٢٨٦).

١٣٨ وكان «أبو القاسم التنوخي» قاضياً ظريفاً نبيلاً، جيد النادرة، وقد دفع إليه رجل رقعة وهو راكب، فلما فضّها وجد فيها:
إن الـتـنـوخـي بـه أبـنـة كـأنـه يـسـجـد لـلـفـيـش
لـه غـلامـان يـنـيـكـانـه بـعـلـة الـترويـح فـي الخيـش
فقال: ردوا زوج القحبة، فردوا فقال له: يا كشخان يا فرنان يا زوج ألف قحبة، هات زوجتك وأختك وأمك إلى داري وانظر ما يكون مني، وبعد ذلك احكم بما يكون مني، قفاه! فصفعوه.
وكان يوماً نائماً، فاجتاز واحد غثٌّ وأزعجه مما يصيح، شراك النعال، شراك النعال، فقال لغلامه: اجمع كل نعل في البيت وأعطها لهذا يصلحها ويشتغل بها، ثم نام، وأصلحها الإسكافي واشتغل بها إلى آخر النهار ومضى لشأنه، فلما كان في اليوم الثاني فعل كذلك ولم يدعه ينام، فقال للغلام: أدخله فأدخله فقال له: يا ماص بظر أمه، أمس أصلحت كل نعل عندنا، واليوم تصيح على بابنا، هل

(*) صرى: جمع النطفة في ظهره زماناً بامتساكه عن النكاح.

بلغك أننا نتصافح بالنعال ونقطعها؟! قفاه، قفاه، فقال: يا سيدي أتوب ولا أعود أدخل إلى هذا الدرب أبداً.

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٦١ ـ ٦٢).

١٣٩ ومن شعر «ابن بسام البغدادي» في وزارة بني الفرات:

إذا حكم الحيارى في الفروج ... وتاهوا بالبغال وبالسروج

فقل للأعور الدجال هذا ... أوانك إن عزمت على الخروج

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م٣، ص ٩٢).

١٤٠ وقال «السراج الوراق»:

قام فلما دنوت منها ... نام، وما مثل تلك خجلة

وكل كفي لفرط جذبي ... له وما للجبان حمله

فزرجَنَت وانثنت وقالت: ... قوموا انظروا عاشقاً بوصْلة

فقلت هذا لفرط حبي ... قالت دع الترّهات بالله

قلت أقيم الدليل قالت ... لو قام ما احتجت للأدلّة

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ١٤٣).

١٤١ ومن شعر «ابن شرف القيرواني»:

كأنما حمامنا فقحة ... النتن والظلمة والضيق

كأنني في وسطها فيشة ... ألوطها وألعق الريق

فبلغ ذلك «ابن رشيق» فقال مجيراً:

وأنت أيضاً أعور أصلع ... فصادف التشبيه تحقيق

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٣٦٠).

وقال أيضاً:

إذا صحب الفتى جدٌّ وسعد ... تحامته المكاره والخطوب

ووافاه الحبيب بغير وعد ... طفيلياً وقاد له الرقيب

وعَدَّ الناس ضرطته غناء ... وقالوا إن فسا قد فاح طيب

(المصدر نفسه، ص ٣٦١).

١٤٢ من شعر «صريع الدلاء»، وهو يقول في مقصورة يعارض بها مقصورة «ابن دريد»:

من أكل الكرش ولا يغسله   سال على شاربه منه الخرا
والذقن شعر في الوجوه نابت   وإنما الإست التي تحت الخصى

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٤٢٥).

١٤٣ وكان «الوليد بن يزيد» قد انتهك محارم الله تعالى، فرماه الناس بالحجارة، فدخل القصر وأغلقه، فأحاطوا به وقالوا: لم ننقم عليك في أنفسنا شيئاً لكن ننقم عليك انتهاك ما حرّم الله تعالى وشرب الخمر ونكاح أمهات أولاد أبيك واستخفافك بأمر الله تعالى، فقال: حسبكم قد أكثرتم، ودخل الدار وأخذ المصحف وقال: يوم كيوم عثمان، وفتح المصحف يقرأ، فتسوروا عليه، وضربه عبد السلام اللخمي على رأسه، وضربه آخر على وجهه فتلف، وجرّوه وحزوا رأسه، وأتي يزيد الناقص بالرأس فسجد، وكان قد جعل لمن يأتيه بالرأس مائة ألف درهم، فنصبه على رمح بعد صلاة الجمعة، فلما رآه أخوه سليمان قال: بعداً له، أشهد أنه كان شروباً للخمر ماجناً ولقد راودني عن نفسي، وقال الشيخ شمس الدين: ولم يصح عنه لغز، لكنه اشتغل بالخمر واللياطة، فخرجوا عليه لذلك..

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ٢٥٧).

١٤٤ وقيل إنه صبّ على «مزيد المزني» الماء يوماً، فسألته امرأته عن ذلك فقال: جلدت عميرة، ثم إنه رآها بعد أيام تصبّ عليها الماء، فسألها عن ذلك فقالت: جاءت عميرة فجلدتني.

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٤، ص ١٣١).

١٤٤ وقال الشاعر:

أصبحت من سفل الأنام   إذ بعت عرضي بالطعام
أصبحت صفعاناً لئيم   النفس من قوم لئام
في إست أم ربات الخيا   م ومن يحن إلى الخيام
شيخ يصلي قاعداً   وينيك عشراً من قيام
ويعاف نيك الغانيات   ويشتهي نيك الغلام
وتراه يُرعَدُ حين يذكر   عنده شهر الصيام

خوفاً من الشهر المعذّب نفسه في كل عام
سلس القياد إلى التصابي والملاهي والحرام
من للسماح والرماح لدى الهزهز والحسام
من للواط وللخلاق(*) وللملمّات العظام

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٢).

١٤٦ وقدم رجل مع امرأة إلى القاضي ومعها طفل، فقالت: هذا ابنه، فقال الرجل: أعزّ الله القاضي ما أعرفه، فقال القاضي: اتق الله فإن النبي (ص) يقول: الولد للفراش، وللعاهر الحجر، فهذا وأمه على فراشك، قال الرجل: ما تنايكنا إلاّ في الإست، فمن أين لي ولد؟ فقالت المرأة: أعزّ الله القاضي، قل له: ما رأيت؟ يُعرّفه، فكف الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف.

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٥).

١٤٧ وقال أبو فرعون العدوي:

ما الناس إلاّ نبط وخوزان ككهمس أو عمر بن عمران
ضاق جرابي عن رغيف سلمان أير حمار في حر أم قحطان
وأير بغل في است أم عدنان

«أبو حيان التوحيدي» في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٨).

سادساً: أدبيات الضلع الأعوج

١ وقال: المرأة كالنعل يلبسها الرجل إذا شاء لا إذا شاءت.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٤).

٢ قال بعض السلف: فضل نساء السند على سائر النساء: طول الشعور، ورخص المهور، ودقة الخصور، واستواء النهود، وعظم الأكفال، والصبر عند الجماع، وحرارة الأرحام.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج١، ص ١٩١).

٣ قدم أشعث بغداد أيام المهدي فقال: سمعت ظَلْمة القوادة تقول: إذا أنا متُّ فاجمعوا رمادي في صرة، وتربّوا به الكتب بين المتحابين فإنهم يجتمعون، وأعطوا

منه الختّانات ليذروه على الصبيات المطهّرات فإنهنّ يلهجن بالزُّب ولا يفارقنه!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٠٦).

٤ قال المدائني: سمع أعرابي قوماً يقولون: النساء لا يقمن مع الرجال على غير نكاح، فأحب تجربته فقال لامرأته: إن أيري قد اصطُلم (استؤصل) قال: فسكتت، واعتزل فراشها فقالت: يا هذا خلِّ سبيلي فليس لي فيك حاجة، فداراها فأبت إلاّ الفراق وطالبته بثمن خاتم كان لها عليه، فوثب عليها فأخذ برجليها ودفع فيها وهو يرتجز:

فلست بالجلْد ولا بالحازم إن لم أجأ هنك بالعجارم(*)

وجأً ينسيك طلاب الخاتم

فلما فرغ قال لها: ما رأيك؟ قالت: ما أقبح بمثلي التردد إلى البعول. قال: فما قولك في ثمن الخاتم؟ قالت: كيف تقضيني وأنت مضيّق، ولكن إذا اتسعتَ، وأقول واحدة، قد وهبت لك ثمن الخاتم.

«أبو حيان التوحيدي» (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٢).

٥ سمع جعفر بن سليمان امرأة تتكلم بالرَّفث (الجماع) فقال: إنكن صويحبات يوسف، فقالت: واعَجباً نحن دعوناه إلى اللذة وأنتم أردتم قتله فكم بيننا!

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ٢٤٤).

٦ قال ابن الرقّاص: نيك الخادم أوله بكاء وآخره ضحك، قيل: وكيف ذاك؟ قال: إذا ناك المرأة عضها فتبكي، وإذا صب ضرط فتضحك.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).

٧ تزوج أعمى امرأة قبيحة فقالت له: رُزقتَ أحسن الناس وأنت لا تدري فقال لها: يا بظراء وأين كان عنك البُصَراء؟

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ١، ص ٢٤٥).

٨ قيل لفيلسوف: أي السباع أحسن؟ قال: المرأة.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٤٦).

(*) الحُلاق: قلة شبع الأتان، والمرأة من إتيانهما.

٩ قال نفلة: اجتزت في درب الزعفران يوماً فرأيت بين يدي جاريتين تمشيان وتتماجنان ولا تشعران بمكاني، فضرطت إحداهما وقالت: غِلاَلَة شرب (نوع من الثياب) وضرطت الأخرى وقالت: رداء إصبع الأصل، وعادت الأولى فضرطت وقالت: سراويل نيلي، وضرطت الثانية فقالت: طاق فستقي، قال نفلة: فضرطتُ أنا من خلفهما فالتفتت واحدة وقالت: هذا إيش؟
قلت: منديل دبيقي (نسبة إلى بلد في مصر) تشدون فيه الثياب.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ١٤٨).

١٠ قال الحسن بن يزيد العلوي: مرت بي امرأة وأنا أصلي في مسجد رسول الله (ص) فاتقيتها بيدي فوقعت يدي على فرجها، فقالت: ما أتيت أشد مما اتّقيت.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٧).

١١ طالب الجماز امرأته بالجماع فقالت: أنا حائض، ثم تحركت فضرطت فقال لها: قد حرمتينا خير حرك، فاكفينا شر استك.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٨).

١٢ قال أبو العيناء. اشتريت جارية مليحة ماجنة، فلما قمت إليها، لم يقم فأخذته بيدها وقالت: يا مولاي هذا يصلح للمضيرة (مريقة) قلت كيف قالت: أليس هو البقلة الحمقاء.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٢٧٩).

١٣ قيل لابنة الخس: أي الشيئين أحب إليك؟ قالت: الشديد عثره، القليل قطره، البطيء قره، الصغير ضمره، العظيم نشره في عيس جمل، في حر كبش، في رهز كلب، في حقو رجل.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر م ١، ص ٣٢٣).

(*) العجارم: الشديد.

١٤ قال الجماز: اشتريت جارية ظريفة فأنشدتُ يوماً بيت أبي نواس:

خــل جــنــبــيــك لــرام وامــض عــنــه بــســلام
مــتْ بــداء الــصــمــت خــيــر لــك مــن داء الــكــلام

فقالت ليست الرواية هكذا، قلت: كيف هي؟ قالت:

خــل جــنــبــيــك لــرام وامــض عــنــه بــســلام
مــتْ بــداء الــنــيــك خــيــر لــك مــن داء الحِــمــام

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٥٤).

١٥ تزوجت امرأة زبّاء (كثيرة شعر الذراعين والحاجبين والعينين) رجلاً أصلع، فرآها تنظر إليه وتفكر، فقال لها: ما لك؟ قالت: كنت أشتهي أن تكون صلعتك على حِري ويكون شعر حري على صلعتك فأستريح من النتف.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٨٦).

١٦ لأعرابية في زوجها:

يــحــب الــنــكــاح أبــو مــســهــر ولــيــس يــطــاوعــه أيــرُهُ
وقــد أمــســك الــبــخــل مــن كــفــه فــأصــبــح لا يــرتجــى خــيــره
فــيــا لــيــت مــا فــي حــري بإســتــه ويــمــلــكــنــي رجــل غــيــره

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٣٩٦).

١٧ قال أبو العيناء: رأيت جاريتين ماجنتين قد طلع عليهما رجل حسن الوجه فقالت الواحدة لصاحبتها: أرأيت أملح من هذا الفتى؟ قالت: هو مليح ولكنه درنوق، فتقدمتُ وقلت: قد سمعت ما قلتما فما معنى درنوق؟ قالت: نعم، الكبير البطن الذي إذا قبّل لا يدخل، وإذا أدخل لا يقبّل، فبقيت مبهوتاً من قولها ومجونها.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).

١٨ قالت مجرّبة: لو أن حية افتضت امرأة لنزعت نفسها إليه.

«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).

١٩ دخل رجل على امرأة وهي نائمة ودفع فيها فانتبهت مذعورة فقال لها: إيش

تأمرين؟ أخرجه؟ قالت: دعه يذهب ويجيء حتى أفكر في شيء.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٣).

٢٠ قال الجماز: أقبلت أنيك جارية، فقالت: الكلوة، الخاصرة، الطحال، فقلت لها: إن كنت تريدين النيك فهذا هو، وإن كنت تريدين التعشير (التقطيع إلى أجزاء) فعليك بالقصاب.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ١، ص ٤٧٤).

٢١ قال لي بعض الفقهاء: ما أشبه الدنيا وخداعها إلاّ بقحبة حسناء تغازلك وتشير إليك، وترغب فيك حتى إذا أجبتها ودنوت منها صاحت بالوالي، وصرخت بالناس، وأسلمتك إلى الفضيحة، وزوّدتك الندم وعض الأنامل من الغيظ.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م١، ص ٣٠٤).

٢٢ رأى فيلسوف معلماً يعلم جارية الخط فقال: لا تزد الشر شراً. ورأى جارية تحمل ناراً فقال: نار على نار، والحاملة شر من المحمولة.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٣٥٤).

٢٣ كان لرجل جاريتان فأرادت إحداهما أن تكيد الأخرى، وكان قد واقعها مولاها فصاحت: يا مولاي ليس لنا دقيق، وقد فني الخبز، فنام أيره ونهض عن الجارية.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٦٦٠).

٢٤ قالت ماجنة لجارة لها: اعلمي أن صديقي يوافي غداً، قالت: ومن أين علمت؟ قالت حِري يختلج، قالت ومتى صار حرك معبّر الرؤيا.
«أبو حيان التوحيدي» في: (البصائر والذخائر، م ٢، ج ٢، ص ٧٢٩).

٢٥ وقال ابن حبّى لأمه: يا أمة، أي الحالات أعجب إلى النساء من أخذ الرجال إياهن؟ قالت: يا بني، إذا كانت مسنّة مثلي فأبركها وألصق خدها بالأرض ثم أوعبه فيها (أي أدخله كله فيها). وإذا كانت شابة فأجمع فخذيها إلى صدرها

فأنت تدرك بذلك ما تريد منها وتبلغ حاجتك منها.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج٢، ص ٨٩).

٢٦ قال: نظر رجل بالمدينة إلى جارية سرية ترتفع عن الخدمة، فقال: يا جارية، في يدك عمل؟ قالت: لا، ولكن في رجلي..

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٠).

٢٧ قال: وكانت بالمدينة امرأة جميلة وضية، فخطبها جماعة وكانت لا ترضى أحداً، وكانت أمها تقول: لا أزوجها إلاّ من ترضاه. فخطبها شاب جميل الوجه ذو مال وشرف فذكرته لابنتها وذكرت حاله وقالت: يا بنية إن لم تزوجي هذا فمن تزوّجين؟ قالت: يا أمّة: هو ما تقولين، ولكني بلغني عنه شيء لا أقدر عليه. قالت: يا بنيتي لا تحتشمي من أمك، اذكري كل شيء في نفسك. قالت: بلغني أن معه أيراً عظيماً وأخاف ألا أقوى عليه. فأخبرت الأم الفتى فقال: أنا أجعل الأمر إليك تدخلين أنت منه ما تريد وتحبسين ما تريد. فأخبرت الابنة فقالت: نعم أرضى إن تكفلت لي بذلك. قالت: يا بنية والله إن هذا هو لشديد عليَّ، ولكني أتكفله لك فتزوجته. فلما كانت ليلة البناء قالت: يا أمة، كوني قريبة مني لا يقتلني بما معه. فجاءت الأم وأغلقت الباب وقالت له: أنت على ما أعطيتنا من نفسك؟ قال: نعم، هو بين يديك. فقبضت الأم عليه وأدنته من ابنتها فدست رأسه في حِرِها قالت أزيد؟ قالت زيدي فأخرجت إصبعاً من أصابعها فقالت: يا أمة زيدي، قالت: نعم، فلم تزل كذلك حتى لم يبق في يدها شيء منه، وأوعبه الرجل كله فيها، قالت: يا أمّة زيدي. قالت: يا بنية لم يبق في يدي شيء. قالت بنتها: رحم الله أبي فإنه كان أعرف الناس بك، كان يقول: إذا وقع الشيء في يديك ذهبت البركة منه. قومي عني!

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٢٨ قال: تزوج رجل امرأة وكان معه أير عظيم جداً، فلما ناكها أدخله في حرها، ولم تكن تقوى عليه امرأة، فلم تتكلم، فقال لها، أي شيء حالك خرج من خلفك بعد؟ قالت: بأبي أنت وهل أدخلته؟

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٢٩ قال: تزوج رجل امرأة فقيل له: كيف وجدتها، قال: كأن ركبها دارة القمر، وكأن شفريها أير حمار مثني.

«الجاحظ» في: (رسائله، ج ٢، ص ٩٢).

٣٠ ابن الأعرابي: قالت امرأة لزوجها، وكانت صغيرة الرَّكَب، وكان زوجها صغير الأير: ما للرجل في عِظَم الركب منفعة، وإنما الشأن في ضيق المدخل، وفي المص والحرارة، ولا ينبغي أن يلتفت إلى ما ليس من هذا شيء. وكذلك الأير، إنما ينبغي أن تنظر المرأة إلى حرّ جلدته، وطيب عُسَيلته، ولا تلتفت إلى كبره وصغره. وأنعظ الرجل على حديثها إنعاظاً شديداً، فطمع أن ترى أيره في تلك الحال عظيماً، فأراها إياه، وفي البيت سراج، فجعل الرجل يشير إلى أيره، وعينها طامحة إلى ظل أيره في أصل الحائط، فقال: يا كذابة، لشدة شهوتك في عظم ظل الأير لم تفهمي عني شيئاً، قالت: أما أنك لو كنت جاهلاً كان أنعم لبالك! يا مائق، لو كان منفعةُ عظيم الأير كمنفعة عظم الركب لما طمحت عيني إليه. قال الرجل: فإن للركَب العظيم حظاً في العين، وعلى ذلك تتحرك له الشهوة. قالت: وما تصنع بالحركة، وشك يؤدي إلى شك؟ الأير إن عظم فقد ناك جميع الحرِ، ودخل في تلك الزوايا التي لم تزل تنتظم من بعيد، وغيرها المنتظم دونها، وإذا صَغُر ينيك ثلث الحر ونصفه وثلثيه. فمن يسره أن يأكل بثلث بطنه، أو يشرب بثلث بطنه؟ قال اليقطري: أمكنها والله من القول ما لم يمكنه.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٦، ص ٤٥٢).

٣١ وقال أبو الحسن المدائني: قال أبو دهمان الغلاّبي عن الوقاصي. قال: وحدثني بذلك الغَيْداقي عن الوقاصي قال: قالت جارية لأمها ليلة زفافها: يا أُمّة، إن كان أير زوجي مثل أير الفيل كيف أحتال حتى أنتفع به؟ قال: فقالت الأم: أي بنية قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها فقالت: لا يجوز إلاّ أن يجعلك الله مثل امرأة الفيل. قال: فسكتت حولاً ثم قالت لأمها: يا أمّة، فإني إن سألت ربي أن يجعلني مثل امرأة الفيل أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، فقالت: لا يجوز ذلك إلاّ أن يجعل الله جميع نساء الرجال مثل نساء الفيلة، قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: فإن سألت ربي أن يجعل نساء جميع الرجال مثل نساء الفيلة، أتطمعين

أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن مثل هذه أمي فذكرت أنها سألت أمها عنها فقالت: لا يجوز ذلك إلاّ أن يجعل الله جميع رجال النساء مثل رجال نساء الفيلة. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: فإن سألتُ ربي أن يجعل جميع رجال النساء مثل جميع رجال نساء الفيلة أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: يا بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها قد سألت أمها عنها، وأنها قالت: يا بنية، إن الله قد جعل جميع النساء فيلة لم تجد امرأة الفيل مع عظم بدنها من اللذة إلاّ مثل ما تجدين أنت اليوم مع زوجك من اللذة، ثم تذهب عنك لذة الشم والتقبيل والضم والتقليب والعطر والصبغ والحلي والمشطة والعتاب والتغدية وجميع ما لك اليوم. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: يا أمة، إن سألت ربي أن يجعل أير الفيل أعظم أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت الأم: أي بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، وأنها قالت: أي بنية، إن الله إن جعل أير الفيل أعظم، جعل حر امرأة الفيل أوسع وأعظم، فيعود الأمر كله إلى الأمر الأول. قال: فسكتت عنها حولاً ثم قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعل أير الفيل أشد غلمة فيصير عدد أكوامه أكثر أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية، قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت أمها عنها، وأنها قالت: أي بنية سلي الله أن يجعل زوجك أشد غُلْمة مما هو عليه، ولكن لا تسأليه ذلك حتى تسأليه أن يزيدك في غلمتك، قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعله في غُلْمة التيس أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية، قد سألت عن مثل هذه المسألة أمي فذكرت أنها سألت عنها أمها، وأنها قالت: لا يجوز أن يجعله في غلمة التيس حتى يجعله تيساً، قالت: يا أمه، فإن سألت ربي أن يجعله تيساً أتطمعين في ذلك؟ قالت: يا بنية، إنه لا يجعله تيساً حتى يجعلك عنزاً. قالت: أي أمه، فإن سألته أن يجعله تيساً ويجعلني عنزاً أتطمعين أن يفعل ذلك؟ قالت: أي بنية قد سألت عن هذه المسألة أمي فذكرت أنها زارت أمها لتسألها عن هذه المسألة فوجدتها في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة، وما أشك أن يومي قد دنا، فلم تلبث الأم إلاّ أياماً حتى ماتت!

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، ج ٧، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩).

٣٢ وقال ابن سكره الهاشمي:

لما رأت كَلَفي بها وصبابتي ... وتأملت شَمَطاً يلوح بعارضي

قالت: أكلت جناك ثم أتيتنا ... بمُدوَّد من ثمر عمرك حامض

أفحين نام الأير منك وصلتنا   تبغي النكاح بغير أير ناهض؟
لا تعرضنّ لمهرة إن لم ترض   كل الرضى كسرتْ ضلوع الرائض

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

٣٣ وقال في مكان آخر:

عشقت للحَيْن قَيْنة عَطَفتْ   قلبي بالحسن كل منعطف
ورمت نيكاً لها، فكيف به   لولا سفاهي والبدع من حِرفي
قلت: ارفقي بالشريف فابتسمت   عن لؤلؤ ما اعتزى إلى صدف
عُجْباً وأبدت كالقعب عض له   أيري على بيضة من الأسف
وصفقت فوقه تحسّرني   وهو كثيف المجسّ كالهدف
حتى إذا ما رنا له ذَكَري   وطال حتى علا على كتفي
قالت: بحقي عليك تطمع أن   تولج في ذا بالشَّعْر والشرف
تالله لا نكتني بقافية   زلا بفخر فانسلّ أو فقِفِ
وأسبلت ثوبها عليه، فلم   أملك سُلُوّاً، ولج بي كلفي
فعجتُ عنها والأير ينشدني   بيتاً ويبكي بأدمع ذرف:
قال لي الشوق قف لتلثمه   فمن حذار الرقيب لم أقفِ

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٢).

٣٤ وقال في مكان آخر:

وسوداء بورك في بضعها   ولا نال بؤساً، فما أضيقا
نزوت عليها ولا علم لي   بأن لها كعثناً محرقا
وكدت من الحر أن أشتوي   ومن شدة الضيق أن أخنقا
وألفيت من جسدينا معاً   لمبصرنا شبحاً أبلقا
فإن أخدجت قرطست بالمنى   وإن تممت ولدت عقعقا

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م٣، ص ١٣).

٣٥ وقال في مكان آخر:

لحمرة عندي حديث يطول   رأتني أبول فكادت تبول
فلما نهضت أتاني الكتاب   وجاء الهدايا ووافى الرسول

وقـالـت: تـقـول بـنـا يـا فـتـى فـقـلـت وأنـعـظـت: لـمَ لا أقـول..
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٣).

٣٦ وقال في مكان آخر:
يـا سـائـلـي عـن لـيـلـة لـي مـضـت وطـيـبـهـا عـنـد أبـي الجـيـش
وكـيـف غـنَّـت خـمـرة لا تـسـل غـنَّـت فـأغـنـتـنا عـن الخـيـش
كـف عـلـى الـطـبـل لإيـقـاعـهـا وكـفـهـا الأخـرى عـلـى الـفـيـش
وربمـا مـرت لـهـا فـسـوة من فـمـهـا عفَّـت عـلى الـعـيـش
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٣٧ وقال في مكان آخر:
رب عـجـوز مـسـتـعـيـنـيـه سـلـقـيـة الـلـون سـلـوقـيّـهْ
عـاجـيـة الـشَّـعْـر إذا اسـتـضـحـكـت أبـدت ثـنـايـا أبـنـوسـيـه
ذات جِـرٍ عـنـبـلـه بـارز كـمـرقـب فـي وسـط بـرّيـه
وشـعـرة بـالـقـمـل مـنـظـومـة كـالـودع فـي عـقـصـة كـرديـه
يـفـتـرُ ذاك الـصـدغ عـن بـظـرهـا كـقـنـفـذ عـض عـلـى ريـه
مُـسِـنّـة تـصـبـو إلـى أمـرد فـهْـي عـلـى الـعـاهـة لـوطـيـه
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ١٤).

٣٨ وقال ابن الحجاج:
فـحـمـيـة الـسـرم ولـكـنـهـا الـبـظـراء شـيـرازيـة المفـرق
قـالـت لأيـري بـعـدمـا صـب فـي دواتـهـا أكـثـر مـن دورق
أوحـشـت عـشٌ إسـتـي فـقـل لـي: متى تـؤنـسـه يـا عـتـق الـلـقـلـق؟
فـقـال: هـيـهـات وهـل يـرجـع الـلـص إذا فـر مـن الـمُـطْـبـق!
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٣٩ وقال في مكان آخر:
جـاريـة أرض بـنـات إسـتـهـا رقـيـقـة الـتـربـة خـوَّاره
تـسـيـح فـي جـانـب مَـفْـسـاتـهـا عـين خـرا بـالـعـرض خـراره

كأن لي منها على عاتقي　　　كراع شاة فوق قتاره
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٤٠ وقال في مكان آخر:
وقينة كل من يعاشرها　　　مغتبط بالسماع مسرور
مبرودة الريق بعد هجعتها　　　وجوفها في الفراش محرور
كأن تنورها الشديد حميٌ　　　بقرب عهد الشباب مسجور
تشم ريح استها الزناةُ كما　　　تشم ريح اللحم السنانير
فجوفها قربة، وفي جرِها　　　خندق بول، وبظرها سور
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٥).

٤١ وقال في مكان آخر:
صبية بَظْرها بجنبي　　　يبيت مثل الصبي المخضّب
مفعول باب استها بأيري الفاعل فوق الفراش يُنصب
وسرمها كان أحس غِراً　　　لم يتفقه ولا تأدّب
فاليوم قد صار منذ قاسى　　　أمور أهل الزنا وجرّب
إذا رأى الأير من بعيد　　　بوّق في وجهه ودبدب
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٧٧).

٤٢ وقال في مكان آخر:
غطت البظراء لما　　　عاينت مفتاح دَيْري
ورجت مني خيراً　　　قلت: لا ترجين خيري
اقعدي عندي، وهذا　　　فافعليه عند غيري
أنت في دعوة أذني　　　لست في دعوة أيري
«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٨٠)، «الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦)، وهي هنا لـ «ابن الحجاج».

٤٣ وذكر الصاحب بن عباد عن شاعرة قولها:
أيرك أير ما له　　　عند جري هذا فرج

فـــاصـــرفـــه عـــن بـــاب حـــري وأدخـــلـــه مـــن حـــيـــث خـــرج

«الثعالبي النيسابوري» في: (يتيمة الدهر، م ٣، ص ٢٥٣).

٤٤ قالت ابنة الكميت لأمها: أي الأيور أحب إليك؟ قالت: أير فرس في حرارة قبس، في لينه فنك في استداره فلك في حقو رجل صمك. وقالت جارية: ما شيء أحب إليَّ من رجل ينيكني بأيره في حري، وخصيته تدق على باب إستي فتهيج شهوتي.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٤٥ سئلت بنت الحسن أي الأحراح أطيب فقالت: الذي إذا دخلت فيه غصّ، وإذا أخرجت منه مص.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٢).

٤٦ وقال رجل لجارية:

ما أوسع حرك؟ فقالت: فديت من كان يملأه ثم قالت:

وقــال لما خــلــونــا أنــتِ واســعــة وذاك مــن خــجــل مــنــي تــغــشّــاه

فــقــلــت لما أعــاد الــقــول ثــانــيــة: أنــت الــفــداء لمن قــد كــان يملاه

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٢)، و«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، م ٣، ص ٢٤٨)، و«الأبشيهي» في: (المستطرف، ج ٢، ص ٢٢٧).

٤٧ وقال ماجن لجارية: لأنيكنك بأير مثل صومعة حصين، قالت: إذاً والله أمكنك من حِر مثل صحراء نجد، ثم قالت تفخر بحرها:

تــدل بــطــول الأيــر مــنــك وعــرضــه ولي كعثب أخفيك في شطر بعضه

ولــو أن عــوجــاً فــوق فــيــل فــاقــبــلا إلــيــه لمر الــفــيــل فــيــه بــركــضــه

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٣).

٤٨ ورأى رجل رجلاً يبول بأير حمار، فقال له: كيف تحمل الأير؟ فقال: أكبير هو؟ قال: نعم، قال: إن امرأتي تستصغره.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م٢، ص ٢٦٣).

٤٩ ونتفت امرأة وكتبت إلى صديقها:

فديتك سهَّلتُ السبيل الذي جوادك فيه للحفا من خشونته
فإن كنت تهوى أن تزور جنابنا فلا تبط عنا فالهلال ابن ليلته

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٣).

٥٠ وكان للرشيد مائتا جارية تبلغ، النوبة إلى كل جارية في مائتي ليلة فصعد ليلة فإذا جارية تغني:

ألا يا دار كم تحـ ـوين من كسٍّ ومن غلمهْ
أأير واحد يشفي تراه مائتي حرمه
متى يصلح طيان ضعيف مائتي ثلمه؟

فاستدعاها واستعاد أبياتها وقال: تزيد في زيارتك؟ فقالت: لا أريد، أكانت كما قال أبو حكيمة:

أتت بجرابها تكتال فيه فقامت وهي فارغة الجراب

فقال: لا بل لا ترد الجراب فارغاً وقام فواقعها، وقال لها: يا لخناء جعلتني طياناً ضعيفاً فقالت: لو لم أجعلك هكذا لم آكل هذا الرغيف على هذا الجوع الصادق.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٤).

٥١ استعرض غلام وضيء جارية نقاشة، فعلمت الجارية أنه يدل بحسنه فقالت له: إن كنت يوسف الحسن وليس معك أير ذو عروق صلبة، وهامة رحبة، يدخل غضبان ويخرج سكران، لم أعدك إلاّ شيطاناً مريداً أو قرداً عنيداً.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٤).

٥٢ اجتمع بنات حي المدينة عندها فقالت للكبرى: كيف تحبين أن يأخذك فقالت: أن يقدم من سفر فيدخل الحمام ثم يأتيه زواره المسلمون عليه فإذا فرغ أغلق الباب وأرخى الستر فحينئذٍ أتى ما أرومه، فقالت لها اسكتي فما صنعت شيئاً. فقالت الوسطى: أن يقدم من سفر فيأتيه زواره، فإذا جاء الليل تطيبت له وتهيأت ثم أخذني على ذلك، فقالت: ما صنعت شيئاً. فقالت الصغرى أن يقدم من سفر، وكان قد دخل الحمام وانطلى، ثم قدم وقد شول فيدخل عليَّ ويغلق الباب ويرخي الستر، فيدخل أيره في حِري ولسانه في فمي، واصبعه في استي، فينيكني

في ثلاثة مواضع. فقالت: اسكتي فأمك الساعة تبول!
«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٣ وقيل: تزوج رجل بامرأة فجعل يقبلها ويشمها ويلاعبها فقالت:

ليس بهذا أمرتني أمي والله لا تمسكني بضمي
ولا بتقبيل ولا بشم إلاّ بزعزاع يسلّي همي
لمثل هذا ولدتني أمي

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٤ وقال أبو حكيمة:

وضاحكة إليّ من النقاب تلاحظني بطرف مستراب
كشفتُ قناعها فإذا عجوز مسودّة المفارق بالخضاب
فما زالت تجمشني طويلاً وتأخذ في أحاديث التصابي
تحاول أن تقيم أبا إياد ودون قيامه شيب الغراب
فقلت لها: حللت بشرّ واد كريه المجتنى قحط الجناب
متى تشفى العجوز إذا استناكت بأير لا يقوم على الشباب؟

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٥).

٥٥ وذكر ابن الجوزي أن جعفراً (جعفر البرمكي) كان له جارية يقال لها فُتينة مغنية، لم يكن لها في الدنيا نظير كان مشتراها عليه بمن معها من الجواري مائة ألف دينار فطلبها منه الرشيد فامتنع من ذلك، فلما قتله الرشيد اصطفى تلك الجارية فأحضرها ليلة في مجلس شرابه وعنده جماعة من جلسائه وسماره، فأمر من معها أن يغنين فاندفعت كل واحدة تغني، حتى انتهت النوبة إلى فتينة، فأمرها بالغناء فأسبلت دمعها وقالت: أما بعد السادة فلا، فغضب الرشيد غضباً شديداً وأمر بعض الحاضرين أن يأخذها إليه فقد وهبها له، ثم لما أراد الانصراف قال له فيما بينه وبينه: لا تطأها، ففهم أنه إنما يريد بذلك كسرها، فلما كان بعد ذلك، أحضرها وظهر أنه قد رضي عنها وأمرها بالغناء، فامتنعت وأرسلت دمعها وقالت: أما بعد السادة فلا، فغضب الرشيد أشد من غضبه في المرة الأولى، وقال: النطع والسيف، وجاء السياف فوقف على رأسها فقال له الرشيد، إذا أمرتك ثلاثاً

وعقدت أصابعي ثلاثاً فاضرب. ثم قال لها غنّ. فبكت وقالت: أما بعد السادة فلا. فعقد إصبعه الخنصر ثم أمرها الثانية فامتنعت، فعقد اثنتين. فارتعد الحاضرون وأشفقوا غاية الإشفاق وأقبلوا عليها يسألونها أن تغني لئلا تقتل نفسها، وأن تجيب أمير المؤمنين إلى ما يُريد. ثم أمرها الثالثة فاندفعت تغني كارهة:

لما رأيت الدنيا قد درست أيقنت أن النعيم لم يعد

قال فوثب إليها الرشيد وأخذ العود من يدها وأقبل يضرب به وجهها ورأسها حتى تكسر، وأقبلت الدماء، وتطايرت الجوار من حولها، وحملت من بين يديه فماتت بعد ثلاث.

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ١٠، ص ١٩٢).

٥٦ وقال الشعبي وغيره: أصابت معاوية في آخر عمره (لوقة) وروى ابن عساكر في ترجمة خديج الخصي مولى معاوية قال: اشترى معاوية جارية بيضاء جميلة فأدخلتها عليه مجردة، وبيده قضيب، فجعل يهوى به إلى متاعها، يعني فرجها ويقول: هذا المتاع لو كان لي متاع، وذهب بها إلى يزيد بن معاوية، ثم قال: لا! ادعُ لي ربيعة بن عمرو الجرشي، وكان فقيهاً. فلما دخل عليه قال: إن هذه أتيت بها مجردة فرأيت منها ذاك وذاك، وإني أردت أن أبعث بها إلى يزيد، قال: لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإنها لا تصلح له، فقال: نِعْمَ ما رأيت، قال: ثم وهبها لعبد الله بن مسعود الفزاري مولى فاطمة بنت رسول الله (ص) وكان أسود فقال له: بيّض بها ولدك، وهذا من فقه معاويه وتحرّيه...

«ابن كثير» في: (البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٤٠).

٥٧ ومرّ الحجاج متنكراً فرأته امرأة فقالت: الأمير وربّ الكعبة! قال: فمن أعلمك أني الأمير؟ قالت شمائلك؟ قال: هل عندك من قرىً قالت: نعم الخبز والشعير والماء الهمير! فأكل وشرب ثم قال: هل لك أن تصحبيني وتصلحي بيني وبين امرأتي؟ قالت: هل عندك من جماع؟ قال: نعم، قالت: فهو يصلح بينكما إذاً.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦).

٥٨ وقال رجل «للشعبي»: ما تقول في امرأة تقول لزوجها إذا وطئها قتلتني أوجعتني؟ قال: يقتلها بذلك، وديّتها في عنقي!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٦).

٥٩ وقد قال يوسف بن الصقيل في القيان هاجياً:

احذر فديتك ما حييت حبائل المتشاكلات
فلهن يفلسن الفتى وكفى بهن مفلسات
ويلُ امرئٍ غرٍّ تجيبه رقاعهن مختمات
ورقاعهن إليهم برقى القحاب مسطرات
وعلى القيادة رُسْلهن إذا بعثن مدرَّبات
يهدمن أكياس الغنيّ من المؤونة والهبات
حفر العلوج سواقياً للماء في الأرض الموات
فيصير من إفلاسه ومن الندامة في سبات

وشاعت هذه الأبيات وتهاداها الناس وصارت عبثاً بالقيان لكل أحد، فكانت المغنيه إذا عثرت قالت: تعس يوسف.

«أبو الفرج الأصبهاني» في: (الأغاني، م ٢٠، ق ٣، ص ٢٣٧).

٦٠ وكان لهمام بن مرة بنات لا يزوجهن من شدة الغيرة فاجتمعن يوماً وتشاكين فقالت الصغرى: أنا لكن! فقالت لأبيها:

أهمَّامُ بن مرة حن قلبي إلى ما تحت أثواب الرجال

فقال: تريدين سراويلاً؟ فقالت:

أهمام بن مرة حن قلبي إلى حمراء مشرقة القذال

فقال: تريدين ناقة؟ فقالت:

أهمام بن مرة حن قلبي إلى أير أسدُّ به مبالي

فقال: قاتلكن الله! وزوجهن.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢ ص ٢٠٦).

٦١ وقالت عجوز لبنيها:

أيا بني إنني لناكحة وإن أبيتم إنني لجامحه
هان عليكم ما لقيت البارحة من الحكاك والعروق الطامحة

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٠٧).

٦٢ وتزوج مزيد مولاة لأبي المثنى الخزاعي فجاءت إلى أبي المثنى فشكت إليه كثرة

جماعه فلقيه أبو المثنى فعاتبه فقال له مزيد: كن بيني وبينها كف عني ضرسها أكف أيري، أتراني أعلف ولا أركب؟ ورفعت امرأة زوجها إلى القاضي تشكو جماعه، فقاره القاضي على عشرة كل ليلة، فقال: أيها القاضي سلها تسلفني متى شئت فأجابه إلى ذلك، فعادت المرأة بعد ثلاث فقالت: أيها القاضي لا صبر لي عليه فقد استلف في ثلاث لخمس.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦٨).

٦٣ وقع بين مزيد وبين رجل خصومة، فقال الرجل: أتخاصمني وقد نكت امرأتك كذا وكذا مرة. فرجع إلى امرأته فقال: أتعرفين فلاناً، فقالت: أبو فلان، فقال: ناكك والله.

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٤ وقال آخر في امرأته:

تصاحب في اليوم القصير ثلاثة   فإن زاد شيئاً أكملتها برابعِ
وكنت اسمُها النوار فأصبحت   لذيَّ وقد كنّيتها أم جامع

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٥ وتشاجر رجلان من حمص في امرأتيهما أيتهما أحسن، فرآهما القاضي فأقبل على أحدهما فقال: نيك امرأتك في استها أحبُّ إلي من نيك امرأة هذا في حِرها، فأقبل المحكوم له على رفيقه وقال: ألم أقل لك؟

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٤١).

٦٦ رأت صبية صبياً كشف لها عن أيره فقالت: من طوقه؟ قال: أبي، قالت: فمن خرقه؟ قال: أبي! قالت: فمن عرقه؟ قال: أبي. فكشفت عن حرها وقالت: لعن الله أبي ما زاد على أن شقه وتركه!

«الراغب الأصبهاني» في: (محاضرات الأدباء، م ٢، ص ٢٦١).

٦٧ وقيل لأشعب: هل خلق خلق أطمع منك؟ قال، نعم، أمي. فإني كنت إذا جئتها بفائدة قد أعطيتها قالت: ما جئت به؟ فأتهجى لها الشيء حرفاً حرفاً! ولقد أهدي

لنا مرة غلام، فقالت: ما أهدي لنا؟ قلت: «غين»، قالت: ثم ماذا؟ قالت: «لام»، وقالت: ثم ماذا؟ قلت: «ألف»، قالت: ثم ماذا؟؟ قلت: «ميم» فأغمي عليها وجعلت تضرط، ولو أجملت لها الحروف لماتت فرحاً!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١٢٣).

٦٨ وكتبت واجد على منطقة جاريتها منصف الكوفية:

تـكِّـتـي مـن غـمـزة الـعـين إذا مـا مِـشـتُ تـنـحـلْ

وفـؤادي رق حـتـى كـاد مـن صـدري يـنـسـل

بـعـض مـا بـي يـصـدع الـقـلـب فـمـا ظـنـك بـالـكـل

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ١١٩).

٦٩ أخبرنا أبو الطيب الكاتب أن أمير المؤمنين هارون الرشيد كان ليلة بين جاريتين: مدنية، وكوفية، فجعلت الكوفية تغمز يديه، والمدنية تغمز رجليه، فجعلت المدنية ترتفع إلى فخذيه، حتى ضربت بيدها إلى متاعه، وحركته حتى أنعظ. فقالت الكوفية: نحن شركاؤك في البضاعة، وأراك قد انفردت دوننا برأس المال وحدك، فأنيلي منه! فقالت المدنية: حدثني مالك عن هشام بن عروة عن أبيه قال: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له ولعقبه»! قال: فاستقبلتها الكوفية ودفعتها، ثم أخذته بيديها جميعاً وقالت: حدثنا الأعمش عن خيثمة عن ابن مسعود أنه قال: «الصيد لمن صاده لا لمن أثاره»!

«ابن عبد ربه» في: (العقد الفريد، ج ٨، ص ٩٩).

٧٠ وحكي عن عالج، جارية مكشوح، أنها حدَّثت مولاتها أنها كانت تغتسل كل يوم، فسألتها عن ذلك، فقالت: «يا هذه! إنه يجب على المرأة بعد احتلامها». قالت: «أوَتحتلمين؟»، قالت: «إنه لا تأتي عليَّ ليلة لا أجامَع فيها إلاّ وأحتلم»، قالت: «فكيف يكون ذلك»؟ قالت: «أرى كأن رجلاً يجامعني. ولقد رأيت ليلة كأني مررت بدكان أبي مالك الطحان وبغل له واقف قد أدلى، ورماني تحته، وأولجه، فاحتلمت، ثم انتبهت، وأنا أجد معكة في مراق بطني، ولذة في سويداء قلبي. وكان هذا البغل إذ أدلى، حكَّ الأرض برأس أيره، وضرب في بطنه، فترى الغبار يتطاير عن يمينه وشماله».

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٨).

٧١ ودب رجل على قينة في مجلس، فغنّت:

مـــذا يـــشـــوّش طـــرّتـــي ... يـــا قـــوم فـــي وقـــت الـــسَّـــحَـــرْ
مـــاذا يـــعـــالـــج تـــكـــتـــي ... وبـــلاه عـــذبـــنـــي الـــســـهـــر

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٨).

٧٢ وكانت مهدية بنت جبير التغلبية تقول:
ما في بطن الرجل بضعة أحب إلى المرأة من بضعة تناط بعقد الحالبين، ومنفرج الساقين. وحدَّث جهم قال: قلت لامرأة من كلب: ما أحب الأشياء من الرجال إلى النساء؟ قالت: ما يكثر الأعداد، ويزيد الأولاد، حربة في غلاف تناط بحقوي رجل جاف. إذا غامس أوهى، وإذا جامع أنجى، قال: وقال أبو ثمامة لامرأة من زبيد، وهي تبكي عند قبر من الميت: لمَ تبكين؟ قالت: كان يجمع بين حاجبي والساق، ويهزني هزّ الصارم الأعناق، والله لولا ما ذكرته لك، ما استهلت بالدموع عيناي، وقد كذبتك امرأة تبكي على زوجها لغير ما أعلمتك!

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢٠٩).

٧٣ قال بعضهم: تزوج العجاج امرأة يقال لها هناء بنت مسحل، فلم يقدر عليها، فشكت ذلك إلى أهلها، فسألوه فِراقها، فأبى وقال لأبيها: تطلب لابنتك الباه؟ قال: «نعم، عسى أن ترزق ولداً، فإن مات كان فرطاً، وإن عاش كان قرة عين». فقدموه إلى السلطان، فأجله ثم قال:

قد ظنَّت الدهنا وظن مسحَلُ ... أن الأمير بالقضاء يُعجِل
عن كسلاتي والحصان يكسل ... عن السفاد وهو طِرف هيكل

ثم أقبل على امرأته، فضمها إلى صدره، فقالت:

تنحَّ لن تملكني بضمّ ... ولا بتقبيل ولا بشم
إلاّ بزعزاع يسلّي همّي ... يسقط منه فتحي في كمي
يطير منه حَزَني وغمّي

«الجاحظ» في: (المحاسن، والأضداد، ص ٢١٠).

٧٤ وشكت امرأة زوجها، وأخبرت عن عجزه أنه إذا سقط عليها انطبق، والنساء

يكرهن وقوع الرجل على صدورهن، فقالت: «زوجي عباياء، طباقاء، وكل داء له دواء». وقيل في ذلك:

جزاك الله شراً من رفيق ... إذا بلّغت من ركب النساء
رماك الله من عرق بأفعى ... ولا عافاك من جهد البلاء
أجُبناً في الكريهة حين تلقى ... ونفطاً حين تغير في الخلاء؟

«الجاحظ» في: (المحاسن والأضداد، ص ٢١١).

٧٥ وقال «ابن الرومي» في هجاء «دُرَيْرة» جارية بَعْواها:

ويلك يا قد القَرَشتوجة ... ما أنتِ والله بمغنوجه
يا كعبة للنيك منصوبه ... لكنها ليست بمحجوجه
نكنا فنكنا منك دُرّاعة ... من قُبْلها والدبر مفروجه
قد أفضي الطير إلى فتحة ... مفتوقة بالطعن مضروجه
فأنتِ في الفقحة مجروحة ... وأنتِ في الكعثب معفوجه
وأنت إن غنيت مثلوجه ... وأنت إن حدّثت مفلوجه
وإن تمشيت فدحرجة ... وإن تفجحت ففروجه
لقد لفظنا منك ملفوظة ... وقد مججنا منك ممجوجه
يا جبهة جلحاء مقبوبة ... وفقحة رشحاء محلوجه
أمن مسوخ الله مسروقة ... أم من مسوخ الله منتوجه؟
فبالقناني أنت محذوفة ... وبالصواني أنت مشجوجه
إليك يا من فمها قربة ... وطيزها المهتوك فلُوجه

وقال في كُنَيْزَة:

وقينة أبرد من ثلجه ... تظل منها النفس في ضجة
ما أكذب المطنب في وصفها ... لا صدق الله له لهجه
قطيعة، فالحلق في سكتة ... وبطنها الفرفار في رجه
خالصة النتن ولكنها ... في ريقها من سلحها مجه
كأنها في نتنها ثومة ... لكنها في اللون أترجّه
تبدو بوجه قحل يابس ... قد نُزعت من صحنه البهجه
ذات فم أخطأ من كلبة ... ومضرطٍ أوقع من قبجه
تفاوتت خلقتها فاغتدت ... لكل من عطّل محتجه

لا تلكم الأوصال مهتزة — كلا ولا الأرداف مرتجه
ما جُنّ من عشق فؤاد بها — كلا ولا ذابت بها مهجه
رسم محيل بان سكانه — فما على أمثاله عرجه
قد كتبت في بدن ناحل — أسماء من لاعبها الفحجه
خُرّاجة للفسق دخّالة — تعجبها الدخلة والخرجه
تسابق الوعد بإنجازها — وتفتدي القبلة بالعفجه
تفيض الأمواه في دبرها — فسلحها في صورة العجه
سوداء باب الحُجْر شمطاؤه — لكل من كشّفه عجه
كأنما فقحتها فحمة — فتّ عليها عابثٌ ثلجه
ما نهضت عن مجلس ساعة — إلاّ وجدنا تحتها محجّه
لو حدّثت عن فيشة ضخمة — بطنجة سارت إلى طنجه
أو قيل: من تهوين؟ قالت: فتى — أصلع في يافوخه شجه
ما كشفت عن عطعط فيشة — تجيد في أحشائها البعجه
تقول إن هاجرها ساعة — كم غُمّة تتبعها فرجه
لا تيأسي يا نفس من عودة — فالكبش لا يلهو عن النعجه
ما حقُّ أير ناك أمثالها — إلاّ تواسي أهل إفرنجه
بل حقه الرحمة إن الفتى — قد زُجّ في البحر به زجّه
أستودع الله فتى ناكها — فإنه المسكين في اللجه

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ٣٧ ـ ٥٥).

٧٦ وقال «ابن الرومي» في القيان:

إذا تعاصت قينة مرة — فلا تجمّشها بتفاحه
لكن بدشتنبوية ضخمة — لقلبها في غمزها راحه
فإنها تذعن في لحظة — مهتزة للنيك مرتاحه
ولن يفك القفل عن كعثب — كرؤية الحسناء مفتاحه

وقال في مثل ذلك:

تتجمل الحسناء كل تجمّل — حتى إذا ما أبرز المفتاح
نسيت هناك حياءها وخلاقها شبقاً وعند الماح ينسى الداخ

ديوان (ابن الرومي، ق ٢، ص ٦٥).

٧٧ وقال الشاعر:

أقبلنَ تقريباً وقامت ضلفعا(*) فأقبلتهنَّ هَبِلاً أبقعا
عند استها مثل استها وأوسعا

«ابن منظور» في: (لسان العرب، م ٩، ص ٢٢٨).

٧٨ وقال «ابن البققي»:

الكس للجحر غدا معانداً من قدم
فانظره يبكي حسداً في كل شهر بدم

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات ، م ١، ص ١٥٢).

٧٩ كان «أبو القاسم التنوخي» قاضياً في عدة نواح. وكان ظريفاً نبيلاً جيد النادرة، اجتاز يوماً في بعض الدروب فسمع امرأة تقول لأخرى: كم عمر ابنتك يا أختي؟ فقالت: رزقتها يوم صُفع القاضي وضرب بالسياط، فرفع رأسه إليها وقال:
يا بظراء صار صفعي تاريخك، ما وجدت تاريخاً غيره!

«محمد بن شاكر الكتبي» في: (فوات الوفيات، م ٣، ص ٦١).

٨٠ اعلموا يا أخواني أني لما كنت صغيراً جاء بي الجلاب من بلدي وعمري خمس سنين فباعني لواحد جاويش، وكان له بنت عمرها ثلاث سنوات فتربيت معها وكانوا يضحكون عليَّ وأنا ألاعب البنت وأرقص وأغني لها إلى أن صار عمري اثنتي عشرة سنة وهي بنت عشر سنين ولا يمنعوني عنها إلى أن دخلت يوماً من الأيام وهي جالسة في خلوة وكأنها خرجت من الحمام الذي في البيت لأنها كانت معطرة مبخرة وجهها مثل القمر في ليلة أربعة عشر فلاعبتني ولاعبتها فنفر إحليلي حتى صار مثل المفتاح الكبير فدفعتني على الأرض فوقعتُ على ظهري وركبت على صدري وصارت تحك به أشفار فرجها من فوق لباسها فهاجت الحرارة عندي وحضنتها فشبكت يدها في عنقي وقرطت عليَّ بجهدها فما أشعر إلاّ وإحليلي قد فتق لباسها ودخل في فرجها، وأزال بكارتها...

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ١٧٥).

٨١ فلما رأتني ضحكت وقالت: كيف انتبهت ولم يغلب عليك النوم؟ وحيث سهرت الليل علمت أنك عاشق لأن من شيم العشاق سهر الليل في مكابدة الأشواق ثم

أقبلت عليَّ وضمتني إلى صدرها وقبّلتني وقبّلتها ومصت شفتي التحتانية ومصصت شفتها الفوقانية ثم مددت يدي إلى خصرها وغمرته وما نزلنا في الأرض إلاّ سواء وحلت سراويلها فنزلت في خلال رجليها وأخذنا في الهراش والتعنيق والغنج والكلام الرقيق والعض وحمل السيقان والطواف بالبيت والأركان إلى أن ارتخت مفاصلها وغشي عليها ودخلت في الغيبوبة وكانت تلك الليلة مسرة القلب وقرة الناظر.

(ألف ليلة وليلة، م ١، ص ٣٦١).

٨٢ ثم أعطته المواثيق والعهود وحلفت بواجب الوجود أنه لا يقع بينها وبينه هذا الفعل إلاّ مرة في الزمان وإن ألجأها غرامه إلى الموت والخسران فقام معها على هذا الشرط إلى محل خلوتها لتطفيء نيران لوعتها وهو يقول لا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم ذلك تقدير العزيز العليم. ثم حلّ سراويله وهو في غاية الخجل وعيونه تسيل من شدة الوجل فتبسمت وأطلعته معها على السرير وقالت له لا ترى بعد هذه الليلة من نكير ومالت عليه بالتقبيل والعناق والتفاف ساق على ساق ثم قالت له مدّ يدك بين فخذي إلى المعهود لعله ينتصب إلى القيام من السجود فبكى وقال أنا لا أحسن شيئاً من ذلك، قالت بحياتي تفعل ما أمرتك به، فمد يده في زنير فوجد فخذها ألين من الزبد وأنعم من الحرير فاستلذ بلمسها وجال بيده في جميع الجهات وقال في نفسه لعل هذا الملك خنثى وليس بذكر ولا أنثى ثم قال أيها الملك إني لم أجد لك آلة مثل آلات الرجال فما حملك على هذه الفعال؟
فضحكت الملكة بدور حتى استلقت على قفاها وقالت: يا حبيبي ما أسرع ما نسيت ليالي بتناها وعرفته بنفسها فعرف أنها وجه زوجته الملكة بدور بنت الملك الغيور صاحب الجزائر والبحور...

(ألف ليلة وليلة، م ١ ص ٥٦٩).

٨٣ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن الجوهري قال إنها مالت علي وقبّلتني وإلى جهتها جذبتني وعلى صدرها رمتني وعلمت من حالي أني أريد وصالها فقالت: يا سيدي أتريد أن تجتمع بي في الحرام؟ والله لا كان من يفعل مثل

(*) الضلفع: المرأة الواسعة الهن.

هذه الآثام ويرضى بقبح الكلام فإنني بكر عذراء ما دنا مني أحد ولست مجهولة في البلد أتعلم من أنا؟ فقلت لا والله يا سيدتي، فقالت: أنا السيدة دنيا بنت يحيى بن خالد البرمكي وأخي جعفر وزير الخليفة، فلما سمعت ذلك أحجمت بخاطري عنها وقلت لها، يا سيدتي ما لي ذنب في التهجم عليك أنت التي أطمعتني في الوصول إليك، فقالت: لا بأس عليك ولا بد من بلوغ المراد بما يرضي الله، فإن أمري بيدي والقاضي ولي عقدي والقصد أن أكون لك أهلاً وتكون لي بعلاً. ثم إنها دعت بالقاضي والشهود وبذلت المجهود فلما حضروا قالت لهم: هذا هو محمد علي بن الجوهري وقد طلب زواجي ودفع لي مهري في هذا العقد وأنا قبلت ورضيت، فكتبوا كتابي عليها ودخلت بها... ونزعت ما عليها من الثياب وخلوت بها خلوة الأحباب فوجدتها درة لم تثقب ومهرة لم تركب ففرحت بها ولم أرَ في عمري ليلة أطيب من تلك الليلة.

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٦٩٢).

٨٤ قالت: بلغني أيها الملك السعيد أن المرأة الواعظة لما وصفت الفتاة قالت: ولها شفتان حمراوان ألين من الزبد وأحلى مذاقاً من الشهد ثم قالت بعد ذلك: ولها صدر كالجادة الفجاج فيه ثديان كأنهما حقان من عاج، وبطن لطيف الكشح كالزهر الغض قد انعطفت وانطوى بعضهما على بعض، وفخذان ملتفان كأنهما من الدر عمودان وأرداف تموج كأنهما بحر من بلور أو جبال من نور ولها قدمان لطيفان وكفان كأنهما سبائك العقبان فيا مسكين أين الإنس من الجان؟ ومن قال إن الدنيا عبارة عن النساء كان صادقاً، وأما ما ذكرت من الحديث الشريف فهو حجة عليك لا لك لأن النبي (ص) قال: «لا تدعو النظر إلى المرد فإن فيهم لمحة من الحور العين» فشبّه المرد بالحور العين ولا شك أن المشبه به أفضل من المشبه فلولا أن النساء أفضل وأحسن لما شبه بهن غيرهن وأما قولك إن الجارية تشبه بالغلام فليس الأمر كذلك بل الغلام يشبه بالجارية حتى قالوا إنها تصلح للأمرين جميعاً عدولاً منهم عن سلوك طريق الحق عند الناس كما قال كبيرهم أبو نواس:

ممشوقة الخصر غلامية ... تصلح للوطي والزاني

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٨٣٤).

٨٥ وقال أبو العيتا: كان عندنا في الدرب امرأتان إحداهما تعشق رجلاً والأخرى تعشق أمرد، فاجتمعنا ليلة على سطح إحداهما وهو قريب من داري وهما لا يعلمان بي، فقالت صاحبة الأمرد للأخرى يا أختي كيف تصبرين على خشونة اللحية حين تقع على صدرك وقت لمك وتقع شواربه على شفتيك وخديك؟ فقالت لها يا رعناء وهل يزيّن الشجر إلاّ ورقه، والخيار إلاّ زغبه؟ وهل رأيت في الدنيا أقبح من أقرع منتوف؟ أما علمت أن اللحية للرجل مثل الذوائب للمرأة؟ وما الفرق بين الذوائب واللحية؟ أما علمت أن الله سبحانه وتعالى خلق في السماء ملكاً يقول: سبحان من زيّن الرجال باللحى والنساء بالذوائب، فلولا أن اللحى كالذوائب في الجمال، لما قرن بينهما يا رعناء ؟؟ ما لي وفرش نفسي تحت الغلام الذي يعاجلني إنزاله؟ ويسابقني إغلاله، وأترك الرجل الذي إذا شم ضم، وإذا أدخل أمهل، وإذا فرغ رجع، وإذا رهز أجاد وكلما خلص أعاد، فاتعظت صاحبة الغلام بمقالتها وقالت سلوت صاحبي ورب الكعبة!

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ٨٣٦).

٨٦ فنظر حسن إلى الجارية الكبيرة وهي عريانة فبان له ما بين فخذيها وهو قبة عظيمة مدورة بأربعة أركان كأنه طاسة من فضة أو بلور فلما خرجن من الماء لبست كل واحدة ثيابها وحليها وأما الجارية الكبيرة فإنها لبست حلة خضراء ففاقت بجمالها ملاح الآفاق وزهت ببهجة وجهها على بدور الإشراق وفاقت على الغصون بحسن التثني وأذهلت العقول بوهم التمني... لها فم كأنه خاتم سليمان وشعر أسود من ليل الصدود على الكئيب الولهان وغرة كهلال عيد رمضان وعيون تحاكي عيون الغزلان... وبطن طيات وأركان يبتهل فيها العاشق الولهان وسرة تسع أوقية مسك طيب الأردان وأفخاذ غلاظ سمان كأنهما عواميد رخام أو مخدتان محشوّتان من ريش النعام وبينهما شيء كأنهما أعظم العقبان أو أرنب مقطوع الآذان وله سطوح وأركان هذه الصبية فاقت بحسنها وقدها على غصون البان وعلى قضيب الخيزران وهي كاملة.

(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ١٢٧١).

٨٧ فقال لها حسن إن زوجتي ذات وجه جميل وعنق طويل وطرف كحيل وخدود كالشقيق وفم كخاتم من عقيق وثغر لامع البريق يغني عن الكأس والإبريق في

هيكل اللطافة وبين فخذيها تحت الخلافة له حرمة بين المشاعر...
(ألف ليلة وليلة، م ٢، ص ١٣٢١).

٨٨ قال جحظة: قرأت على فص ماجنة: ليلة عرسي، ثقبوا بالأير كسّي، وعلى فص ماجنة أخرى: السحق أخفى، والنيك أشفى.
«أبو حيان التوحيدي»، في: (كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٧).

٨٩ فلما سمعت قولها مع ما رأيت من فعلها نزلت إليها وأنا خائف، فلم تكلمني بكلمة واحدة حتى بدرت إليّ واعتنقتني والتزمتني فلما التصق جلدي بجلدها تحركت بي الشهوة ورأت ما نزل بي من الشوق إليها والشهوة لها فمكنتني من نفسها فوطئت موطأ ما رأيت مثله من اللذات فسلبت عقلي ولبي...
من كتاب «الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة» (تحقيق «هانزفير» ـ ص ١٠٦).

سابعاً: عن الأمثال التي لا تهدأ

لـ «عبد الكريم الخطيبي» بحث طريف يخص الأمثال، حيث الجسم عنده كوكبة الأمثال. فثمة شبقية في المثل[1]، ولكن ما يمكننا التوقف عنده هو الوجه الآخر: الوجه البليغ، العاري، السافر المثلي، عندما تتحول منطقة معينة لا يكشف عنها دائماً، من الجسم إلى أضمومة أمثال، وهي التي تضم الاست والفرج والذكر وما يخرج من كل عنصر من مادة، فثمة أدبيات كاملة: قيمية تتجذر في الأعضاء تلك، ولعل الكتابة ما زالت تعيش حالة استحياء من ذكرها، وما دوّن محدود، كأن المتعة المرافقة لكل ما يحال على عنصر ما هنا تأبى الركون إلى السر الصامت ، وتغدو طي الصفحة، وبالمقابل فإنها تعيش وضعها المشع، والحيوي عبر اللسان والشفة ودغدغة الأعضاء السفلية، وملامسة المتخيل. ذاكرة الشفاهة غنية، خصبة بالأمثال الدالة، الوقحة، التي تطال كل حالة وموقف. إنها تسمو إلى المعياري، وتضم إلى حيزها ما يخص الاجتماعي والنفسي والنسبي والعقلي والمادي والمعنوي. والمثل الممنوع خارق، ولهذا يُتداول شفهياً أكثر. إن عملية العثور على الأمثال التي تخص موضوعنا ليست بالأمر السهل، ولم تتم بسهولة قبلئذ.

ولقد حاولت إيراد أمثال في مجالات مختلفة من ناحية، وبتصنيفها من ناحية ثانية، ثمة

تجاهل لما نحن بصدده في الكتب المختصة بالأمثال المتداولة، وهذا يخص أخلاقيات التقية، رغم أن المتداول واليومي والمستعاد كثيراً هو المثل (الشقي، المنبوذ، الصدامي..).

فمن بين الأمثال التي يوردها «الخطيبي» والتي تغطي الجسم، ثمة مجموعة منها تخص ما نحن بصدده، وهي:

- قحبة وبصاقها من عندها.
- يدا القوادة في المسبحة.
- لم يجد ما يشبع به بطنه فكيف يتبع القحبة.
- علمناهم الشذوذ فسبقونا إلى الذكور الكبيرة.
- فرج البربرية مملّح.
- ذَكَر المعارف يوسع الشرج.
- لم تلم رجليها إلاّ بعد خروج الريح[٢].

ومن المعلوم أن هذه الأمثال هي في أصلها بالعامية المغربية، ولهذا فقد أوردت مجموعة من الأمثال المتداولة في بيئتنا (بيئة منطقة القامشلي التي أعيش فيها) وذكرتها بالعربية الفصحى، وبعدها ثمة أمثال موزعة ومصنعة حسب المواضيع التي تتمحور حولها جسمانياً وجنسانياً[٣].

١ زرع محل الضراط ذرة: يقال لمن ساءت سمعته، وفعل شائناً، ثم أراد فعل خلاف ذلك، ليعلو شأنه كما كان سابقاً.
٢ أين الضراط من المنجل: يقال لمن يتحدث في أمر ما، أو يجيب على سؤال لا علاقة له بالمطلوب.
٣ جعل ضراطه فسوة: يقال لمن يصغر شأنه من قبل غيره بعد تحدٍّ.
٤ أطلق ريحاً بين فخذيه: يقال لمن يعتقد أنه قال ما يزينه، فإذا به يشينه.
٥ هو أيضاً ضرط ضرطة: يقال لمن يريد القيام بأمر ما ليعلو شأنه كغيره، فإذا به في سوء سمعة.
٦ الاست التي تعلمت الضراط، لا مكان لها على بساط وثير: يقال لمن افتضح أمره، حيث لا يستحق جلوساً بين الشرفاء!

٧ الاست أيضاً تضرط وتقول: لقد تفوهت بكلمة: يقال لمن يعتقد أنه يتحدث كغيره بفصيح الكلام وهو ليس كذلك!
٨ لقد أضرطه: يقال لمن يقهر سواه ويفضحه بين الآخرين!
٩ حتى الضرطة لا تستقر فيه: يقال لمن لا يحفظ قولاً أو سراً، مهما كانت قيمته!
١٠ لم يبقِ له تلك الضرطة: يقال لمن يقهر سواه، عندما يكون معجباً بنفسه متباهياً.
١١ إنه ضراط يسبق الضرب على أخمص القدم: يقال لمن يرتبك مفصحاً عن خوفه من الآتي وهو لا يسر.
١٢ يا له من ضراط: يقال هنا للفخور صاحب الخيلاء، مادام الضراط قرين الامتلاء والبطر.
١٣ أوه، هذا الضراط!: يقال للصغير شأنه هنا، والمعروف بسمعته السيئة!
١٤ أضرطه ضرطة حديدية: يقال لمن يتمكن من غيره كثيراً ويهينه.
١٥ ضرّاط، مجنون: يقال للمأفون المنبوذ، والمهمش اجتماعياً
١٦ مثل من يضرط: يقال لمن يصدر عنه قول أو فعل، يذهل المحيطين به، ولا يتوقعون منه ذلك سلباً طبعاً!
١٧ يخشى أحدهم من ضرطة: يقال لمن يترصده سواه ويريد الإيقاع به بأي وسيلة.
١٨ يضرط ويحرد: يقال لمن يظهر الحنق والسخط من أبسط فعل، وهو القائم به.
١٩ عمل ضراطاً: يقال لمن يفشل في أمر يدّعي أنه سهل تنفيذه، ويمكن جعله مضارعاً (يعمل ضراطاً) تعبيراً عن فشل متوقع وخيبة.
٢٠ كالعنزة التي تحرد من إستها: يقال لمن يأتي منكراً وهو سببه، كما العنزة التي تضرط بسبب سعلتها!
٢١ واحد ضرّاط، وآخر فسّاء: يقال لمن يتصاحبان في سوء، ويتميزان به.
٢٢ إنه ذو فساء نتن: يقال لمن تكون أخلاقه منحطة!
٢٣ هو عود الفساء: يقال للهزيل الضعيف.
٢٤ الفسّاء كاشف أمره: يقال لمن يكشف عن نفسه بنفسه!
٢٥ لا معبر لضرطته: يقال لمن يتباهى وهو أدنى من ذلك، حيث يستحق ذماً!
٢٦ كفِساء الكِذْش: يقال لمن يطاق اجتماعياً لرداءة أخلاقه وسوء سلوكه!
٢٧ خرّا على حاله: يقال للمهزوم والجبان والمرعوب.
٢٨ هو كالعذرة، كلما حركتها انتشرت ريحتها: يقال للسيىء السمعة الذي كلما تمّ التعامل معه أو مناقشته ساء تصرفه أكثر.

٢٩ الجربان يتغوط في نبع القرية: يقال لمن يقوم بفعل سيىء ليُلتفت إليه، ظناً منه أنه قام بفعل حسن.
٣٠ أسفله خرا وعاليه خرا: يقال للذي لا أمل منه، أو لموضوع شائك منفّر لا يُعرف كيفية معالجته.
٣١ خراء في خراء: يقال في نتيجة ميؤوس منها تماماً أو في عاقبة محققة!
٣٢ لا يُقابل حتى بالخراء: يقال لمن هو أقل اعتباراً حتى من الخراء، بمعنى أنه سيىء جداً!
٣٣ هذا الخراء من ذاك الخراء: على قياس هذا الجرو من ذاك الكلب.
٣٤ كالخراء الذي يُغطى: يقال لمن يحاول تمويه سوء فيه بحسن لا يفلح فيه.
٣٥ يخاف على إسته: يقال للجبان غير الواثق من نفسه.
٣٦ إست خرائية: يقال لمن هو همجي فاقد للذوق والأدب.
٣٧ هو مانح إسته: يقال لممارس اللواطة، للوطي.
٣٨ كالعنزة التي تحرد من إستها: يقال للذي يأتي شائناً ويسخط، وهو المسؤول عن ذلك؟
٣٩ لا تمسك إسته الأرض: يقال للذي لا يستقر في مكان معين، ولا يعتمد عليه.
٤٠ حاشا إسته: يقال من باب السخرية لمن يدّعي ما ليس فيه من مناقب، ويفعل منكراً ويتجاهله!
٤١ من إسته: يقال ذماً لمن ليس في مستوى ما يرغب في نيله أو تحقيقه!
٤٢ لم يدعه يذهب بإست ناشفة: يقال لمن يستطيع التمكن من شخص ما وتحقيق مأرب له من خلاله.
٤٣ ذو است مبلولة: يقال لمن فيه نقيصة.
٤٤ لم تسلم استه من أيٍّ كان: يقال لمن يكون فريسة سهلة لأي كان ويهان بذلك.
٤٥ لقد خرق استه: يقال لمن يهزم غيره شر هزيمة!
٤٦ لقد انمحت استه: يقال لمن يتعرض لمتاعب كثيرة ويمارس أعمالاً شاقة.
٤٧ لقد تثبت على استه: يقال لمن يصاب بخسارة كبيرة، ويتعرض لإفلاس كامل.
٤٨ الأير الذي تضخمه ليخرق الآخرين لا نفع منه. يقال لمن يتباهى ويتقوى بسواه.
٤٩ هو كالأير المرتخي: يقال للإنسان الخامل البليد.
٥٠ هو كالأير المستمنى: يقال لمن هو في حالة إعياء وتضعضع.
٥١ عقله في حشفته: يقال لمن هو عبد لشهواته.

٥٢ إنه لم ير حتى الآن خصية سوداء فوق رأسه: يقال لمن لم يواجه بعد من هو أقوى منه ليتعظ به.
٥٣ إنه يملك ثغر الذئبة: يقال لمن تتتالى فرص حظه.
٥٤ فرجها معسول: يقال لمن يشتهيها الآخرون أكثر من سواها.
٥٥ فرجها محنّى: يقال للمرأة المتمايزة.
٥٦ إن ناراً في فرجها: يقال للشبقة.
٥٧ كأن فرجها لم يخرج منه ولد: يقال للمرأة التي لا يظهر عليها أثر الولادة.
٥٨ لقد جرّبت كل الأيور: يقال للمرأة التي تمنح نفسها لأي كان!

* * *

١ زدها على حَبَل نيكاً.
٢ أنكح من ابن ألْغز ـ رجل مُختلَف في اسمه. وكان أوفر الناس متاعاً وأشدهم نكاحاً، زعموا أن عروسه زفّت إليه، فأصاب رأس أيره جنبها، فقالت له: أتهددني بالركبة؟ ويقال: إنه كان يستلقي على قفا وثم يُنعِظ فيجيء الفصيل فيحتك بمتاعه يظنه الجَذل الذي يُنصَب في المعاطن ليحتك به الجَرِبَى، وهو القائل:

ألا ربما أنعظتُ حتى إخاله سينقدُّ للإنعاظ أو يتمزق
فأعمله حتى إذا قلت: قدوني أبى وتمطى جامحاً يتمطَّق

٣ أنكح من خوّات.
٤ أنكح من حَوْثَرَة: هو رجل من بني عبد القيس، واسمه ربيعة ابن عمرو، وكان في طريق ابن ألغز ووُفور كمرته، حتى لقد قيل: أعظم أيراً من هوثره...
٥ يُحبِل بنظره وينيك بعينه.
٦ ينيك حُمُر الحاج.

«الميداني» في: (مجمع الأمثال).

٧ أنكح من الفرأ.
٨ من ينك العَيْر ينك نيّاكاً.

«الجاحظ» في: (كتاب الحيوان، / ٢، ص ٢٥٦).

٩ نعم عوفُك ـ للباني بأهله.
١٠ أنكحنا الفرا فسوف نرى ـ لمن سأل رجلاً عظيماً حاجة.
١١ فلان كالديك، يأكل ويشرب وينيك.

١٢ به حاجة الديك إلى الدجاجة.

١٣ فإذا حكّت الدجاجة بالنقر ديكها فاعلمنْ أن حكها شهوةٌ أن ينيكها

١٤ لقوة صادفت قبيساً ـ في موافقة الشيئين. واللقوة الناقة السريعة اللقح والحمل، والقبيس: الفحل السريع الإلقاح.

* * *

١ إذا لم يكن لك است فلا تأكل الهليلج.

٢ إيش في الضرطة من هلاك المنجل.

٣ أجبن من المنزوف ضرطاً.

٤ جعل بطنه طبلاً وقفاه اصطبلاً.

٥ جزاء مقبّل الاست الضراط.

٦ أخيل من واشمة استها.

٧ الخَصيُّ ابن مائة سنة واسته بنت عشرين.

٨ ارفَعْ باسته محجر ذات ولد.

٩ رأسه في القبلة، واسته في الخربة.

١٠ است البائن أعلم.

١١ است لم تُعوَّد المِجْمَرَ.

١٢ استه أضيق من ذلك.

١٣ است المسؤول أضيق.

١٤ أضحك من ضرطة ويضرط من ضحكة.

١٥ أضرطاً وأنت الأعلى.

١٦ ضَرِطٌ ذلك.

١٧ ضَرِطُ البلقاء حالت في الرَّسَن.

١٨ ضَرَطَ وردان بواد فيٌّ.

١٩ ضَرِطُ البقاء وَخُواخ نَفِقٌ.

٢٠ ضيّق الغزو استه.

٢١ أضَرِطاً آخر اليوم قد زال الظُّهر.

٢٢ أضرط من عَيْر، ومن «عنز» و«من غُول».

٢٣ ضرطت فلطمت عين زوجها.

٢٤ فسا بينهم الظَّربان.
٢٥ فَشَاشِ فِشّيه من استه إلى فيه.
٢٦ في است المغبون عود.
٢٧ أفسى من ظَربان.
٢٨ أفسى من خنفساء.
٢٩ أفسى من نِمْس.
٣٠ هو أضرط الناس في دار فارغةٍ هبت ريحه.
٣١ هذا حتى تعلم أن الميّت يضرط.
٣٢ من يتبدق البعر في است الجمل.
٣٣ لا يقوم عطرها بفسائها.
٣٤ قال أبو العيناء: سمعت كناساً في ركن دار يقول لصاحبه: يا أخي، علمتَ أن المأمون سقط من عيني منذ قَتل أخاه، كما تسقط البعرة من است الجمل.
٣٦ الكأس تظهر ما بالاست من دنس إذا تمشّت حميّا الكأس في الرأس.
٣٧ فلان كالإبرة، تكسو الناس واستها عارية.
٣٨ أخطأت استه الحفرة، لمن وضع الأمر غير موضعه.
٣٩ طار باست فزعة ـ للجبان.
٤٠ هو كالمصطاد باسته: لمن يطلب الأمر فيناله عن قرب.
٤١ رأس مقنّع واست عارية.
٤٢ عجبت من الحسناء تستر وجهها وتبدي استها، هذا حياء مخالف.
٤٣ فلان لا يمسك ضراطه، فزعاً.
٤٤ قول ابن الحجاج:

لي صديق جنى عليّ أمر مراراً فأكثرا
ثم لما عتبته غسل البول بالخرا

٤٥ وقائلٍ ما لك لم تهجه فقلت: من يفسو على الكُنُفِ
٤٦ فلا تحسد الكلب أكل العظام فعند الخراءة ما ترحمهْ
وعما قليل ترى بإسته كلوماً جناها عليه فمه

٤٧ أمنع من إست النمر.
٤٨ قال غلام أعرابي لمن راوده عن نفسه: لا تحم حول إست النمر فقد علمت منعتها.
٤٩ عند الخنازير تنفق العَذِرَة.

٥٠ الحبارى سِلاحها سُلاحُها.

* * *

١ أخنث من دلال.
٢ أخنث من مصفّر استه.
٣ أخنث من طويس.

* * *

١ ابنك ابن أيرك، ليس ابن غيرك.
٢ قدّم خيرك ثم أيرك.
٣ خصي يلعب بزبّ مولاه.
٤ من يُجبّ زبه ذهب لبه.
٥ أعجل من أير دخل نصفه.
٦ يقوم أيره وينيك غيره.
٧ وشر منيحة أير معار.

* * *

ثامناً: الكلمات في جنسانيتها

لا تخلو لغة من كلمات تفصح عن الحضور الجنسي فيها: سلوكاً متنوعاً، وأداء لفظياً، وتعبيراً لغوياً، وصياغة دلالية، أو منحى وصفياً أو مجازياً، وهي إذ تتضمن كل هاتيك الأنشطة فلأنها تؤرشف لتاريخ حضورها داخل داعية (إنسانها) هذا الذي يبثها، أو يودعها ما يعيشه ويفكر فيه، ويكون عليه قواعد أخلاق، وأعراف لذة وشهوة ومتعة، وبإمكان القارئ المتابع لما حملته إلينا المعاجم والقواميس اللغوية العربية ملاحظة ذلك الفتى الدلالي للكلمات، وإحالاتها المتنوعة على المعاش والمرغوب فيه والمشتهى في المنحى الجنساني.

إن جمهرة كبرى من الكلمات التي أوردتها وهي ذات تفرعات تعطينا فكرة جلية عن حضور البيئي والمعاش والمؤمل فيها، وفي الوقت نفسه، تمنحنا ما من شأنه مقاربة ما تحتويه من تصنيفات دلالية وفي مراحل تاريخية مختلفة ولكنها تعيش وتتنفس وتشع

وتتوسع مداراتها القيمية وتتداخل من خلال متكلميها، وكذلك فإنها تخضع لتغيرات في معناها من جيل لآخر، أو من عصر لآخر، وهذا يعطينا فكرة عن تعدد طياتها وتراكم وتداخل طبقاتها المعنوية والوظيفية. كما في هذه الأبيات، وهي لـ «ابن دريد» وقد أنشدها لبعض حمير:

مازلت أبكي عند بظر أم واهب ... ودمعي على زُبّي وزُبّي شائب
عجبت لحسن الفتحتين على الخُصى ... وأندب أيريها وتلك الحقائب

وقد قال دريد: حمير تسمّي القبر بظراً وما نتأ من شيء. والزب اللحية، يقول: أبكي الخدود، والأيرين: الذؤابتين[٤] وبوسعنا، وبيننا وبين قائل هذه الأبيات زمن طويل، مقاربة التحول الدلالي، والتغير الوظيفي لكلمات مثل: الزبّ، والبظر، والأيرين، والخصى... والعلاقة القائمة فيما بينها، والبعد الوصفي وتجليه الجنساني في ذلك!

إن ما أوردته من كلمات هنا، هي لقراءة يمكن توظيفها في أكثر من موضوع أدبي أو اجتماعي أو تاريخي، وقد نقلتها من (لسان العرب، تاج العروس، قاموس المحيط..)[٥].

ومن اللافت أن كثيراً من القواميس اليوم (وهي مدرسية وجامعية) بالكاد تذكر الكلمات الدالة على ما هو جنسي، وكأن بعضاً مما في الجسد يحظر على القارئ (الطالب خصوصاً) معرفته، وهذه مفارقة مذهلة، تعطينا فكرة مرعبة عن مساحة المغيّب والمقموع فينا، حيث لا يخفى على أحد، بل يعاش بصورة مختلفة. وفي الآن عينه، فإن هذه الوصائية الأخلاقوية تتجذر في ذات سلطوية رعوية منذورة لأنانيتها التقوية، وخارج حياتها الفعلية، نقيض ما نعيشه، فاللغوي فاعل وظيفي أيديولوجي، وعلامة بارزة دالة على حقيقة المعيش فينا.

الهرج: دال على الاختلاط، والفتح للباب والإفاضة، والشدة.
البوح: الأصل والذكر والفكر والنفس والاختلاط في الأمر والباحة: قاموس الماء.
الدح: الدس والاتساع، وهما ملازمان للجماع، فكأن هذا يعتمدها في سلوكه الجنسي.
فاخ: جهة الجماع، حيث يعبّر هذا الفعل عن الفتح وما فيه من دفع وإيلاج ومواقعة.
فشح: الفرج ما بين الرجلين، وهذا يشير إلى الاستعداد للجماع.
جلخ: ملأ السيل الوادي، وصرع وسحج ومد.. وكل ذلك من (لوازم) الجماع، فالتشبيه قائم هنا بقوة.

زخزخ: أوقع ووثب وفتح. وهي أفعال تخدم الممارسة الجنسية.
سلخ ملخ: كشط ونزع سلخ جلد الشاة. وهذا يشير إلى قوة الممارسة الجنسية في هذه الوضعية!
متخ: انتزع الشيء من موضعه، وقطع وضرب وارتفع... إلخ. ويشير ذلك إلى الجماع وما يعقبه من حركات.
ملخ: سار سيراً شديداً وجذب الشيء قبضاً وتثنى وتكسّر. والجماع كسلوك حركي داخل في هذا الحيّز.
الـجَهْد: ويدل على التعب المبذول بغية التمكن من الهدف. ويفصح عن الطاقة المستهلكة جسدياً لتحقيق ذلك!
سفد: من السفاد، وهو خاص بالحيوان ـ كما في تسافد السباع ـ ولكنه يستعار في علاقة الذكر مع الأنثى للإنسان.
عزد: شد وضغط وغلب ودفع.. وهي كلمات تؤدي المعنى المطلوب في الجماع هنا وهناك.
عسد: فتل الحبل فتلاً شديداً.. كأن الفتل هنا يشير إلى خاصيّة الجماع الفعلية، في حالة الإيلاج.
عصد: لوى العنق، والعصد: المني، ثمة وصف حركي في هذا الفعل كما هو مُلاحَظ!
المصد: الرضاع والمص والرعد.. وكلمتا: المص والرعد داخلتان في صلب العملية الجنسية.
مغد: مص الشيء، والبدن سمن وامتلأ، والفعلان بليغان بدلالتهما الجنسية لكل مطلع.
الأثّر: وله علاقة بالأثَر (بقية الشيء)، وبإكثار الفحل من ضراب الناقة.
الأزّ: الطرد وإيقاد النار. والاسم يخص ما هو وصفي داخلي من خلال الشبق الذي يتملك الجسم في الجماع.
باشر: وليه بنفسه، وصار هو والمرأة في ثوب واحد، كأنه يخص البدء بالجماع هنا!
ابتارها: من البور، وهي الأرض قبل أن تصلح للزرع، وبارَه جرّبه، والناقة عرضها على الفحل لينظر ألاقح أم لا؟ وهذا يعني أن الابتيار هو تصور المرأة جسداً (خاماً) يُغيَّر فيه بفعل المواقعة الذكورية، ومن هنا كان الباري: الخالق.
حطر: وَتَر القوس، وهو الفعل يشكل توصيفاً لما هو جنسي من شدةٍ وليّ والتفاف وضم.
حفر: إشارة إلى ما هو وصفي في الجنس، فالمرأة هنا هي المحفورة والرجل هو الحفار، إنه فعل امتلاكي بامتياز.

الدَّسر: الطعن والدفع، وإدخال المسمار في محله، فهو بدوره استعارة، إن الجسم الأنثوي المثقوب يُسدُّ هنا بما هو ذكوري! ولهذا يقال: هو مُدسَر جماع: نيّاك ـ أي يتميز بفعل جماعي ويتملكه!

الذرية: ولد الرجل، وذرَّ: طلع وذُرَّ وتخدد ـ وهذا يدل على النتيجة المترتبة على العملية الجنسية.

الزعر: في الشَّعر: قل وتفرق، وفي الخلق السوء.. هل هذا يعني ذلك أنه يعبر عن إرغام على المواقعة الجنسية؟

السر: ويخص السريرة، ويقابل الذكر والفرج والإفصاح بالنكاح والزنا والأرض الكريمة.. إلخ. ويظهر أن هذه الكلمة ذات دلالة ثقافية، كونها حُمِّلت بمعان لم تكن فيها، فهذه لا تمارس إلاّ في خفاء وفي صمت، لذلك اقترن النكاح بالسر، والفرج والذكر والزنا في الأصل أدوات (العمل) الجنسي!

الشِبر: يقابل طرف الجمل وضرابه، إنه يشير إلى سلوك جنسي مشابه لضراب الجمل وطرقه.

شغر: يشير هذا الفعل خصوصاً إلى رفع الكلب إحدى رجليه، والرجل هنا يرفع رجلي المرأة لنكاحها، فكأن المرأة في هذه الحالة كالأرض الشاغرة، أو المكان الشاغر، تضبط وتحمى بالرجل، وتملأ بمائه، المرأة هنا تستملك بهائمياً بعنف جلي!

الشَّكر: كما في امتلاء ضرع الناقة، فهي شكرة، وشكرت الدابة: سمنت.. إن الجماع ـ كما يلاحظ ـ (يغذي) رحم المرأة ويسمنها.

الطعر: الإجبار، إنه يعبّر عن إكراه الرجل المرأة بالاستسلام له جنسياً، أو الرضوخ له ولرغباته.

الطحر: من الرمي والقذف والسرعة والطول في السهم والنصل، وهذه إحالة على مجازات تخص ما هو أدواتي فعلياً.

المتر: القطع ومد الحبل والرمي. وهذا وصف يشير إلى الذكر حين إنعاظه، فدون ذلك لا يتم الجماع وتحصيل اللذة.

المشرة: الجماع بنشاط وفرح باديين، وكأن هذه الكلمة تفصح عن اللذة المرغوبة التي يُحصّلها طرف أو الطرفان.

الأزُّ: من الغليان الشديد للقدر ووقد النار، والحركة الشديدة، وكل ذلك يعبر عن الجماع العنيف، أو الحركة العنيفة المصاحبة له.

الحفز: الدفع من الخلف والطعن. والمعنى واضح في دلالته، فثمة امتلاك أو تمكن المرأة من الخلف ومواقعتها.

الحوْز: الحيازة والاحتياز والسوق اللين والشديد، كأن في جماع المرأة امتلاكاً هنا وتنويعاً في الحركة من لين وشدة حسب الحالة.

الدحز: الصلب الشديد: إحالة على الذكر ومنعته وإشهار به من حيث فاعليته في الجماع، والمرأة هنا خاضعة لفعله المذكور.

الدعز: الدفع، وهو لا يختلف عن سابقه، فليس الدفع بناجز دون منعة وصلابة وشدة ووجود قابلية ونشاط لذلك.

رعز: هل يشير الفعل هذا إلى استضعاف الآخر (الأنثى؟)، أو إلى نضج الأنثى وقدرتها على الجماع والاستجابة له؟

المشحز: الفزع والخوف، هل له علاقة بالوضع الجماعي الذي يخيف طرفاً من قبل الآخر (الأنثى هي الخائفة غالباً؟)!

الشكز: الطعن، وربما أدى ذلك إلى الإنزال قبل المخالطة الكاملة.

الضعز: الوطء الشديد، كأنه يعبر عن العنف المصاحب للجماع.

الضفز: لقم البعير والدفع والوثب والقفز. إنها حركات مألوفة في الجماع.

ضهز: الوطء الشديد وما يصاحبه من عض وعنف حركة من قبيل الغلمة والتلذذ.

المطز: ركن الجبل والجمل ذو السنامين، والملء لكل شيء، وهذا يشير إلى فعل القضيب في الفرج.

الطحز: بمعنى جامع.

لعز: بمعنى جامع.

لطز: بمعنى جامع.

محز: بمعنى جامع.

مطز: بمعنى جامع.

طحس: بمعنى جامع.

طعس: بمعنى جامع.

طفس: بمعنى جامع.

الطعز: الدفع، وهو يعبر عن فاعلية عنف قضيبية تجاه المرأة في الجماع.

الكيس: الجود والعقل والغلبة، وهو أمر بالجماع أو فهي عن المبادرة إليه بالعقل.

اللمس: كلمة معروفة قرآنيا، ففي اللمس مس، وفي المس مطابقة ومواقعة جنسية!

معس: دلك بشدة وطعن وتمكن، وهي أفعال دالة على حركات تصاحب المواقعة الجنسية.

المساس: الالتصاق والالتقاء، وهي كلمة تصور طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة والاستعداد للجماع.
جرش: حك وقشر ودلك.. هل هذه الأفعال تحتاج إلى توصيف لإظهار بلاغتها الدلالية جماعاً؟
حرش: صاد وحرك وخدش وترك أثراً، والمواقعة جنسياً باستلقاء المرأة على ظهرها.
الخوش: الطعن والأخذ والحثي في الوعاء.. وهذا يقود إلى تصور ما يرافق الفعل الجنسي من حركات ونتائج!
الطفش: إنه يرتبط بفعل السيطرة والمغالبة والتمكن الذكوري من المرأة، واشتهاء ذلك: كما في قول الشاعر:

قال لها، وأولعت بالنمش هل لك يا خليلتي في الطفش؟

كاش: أكل، وهذا الفعل تذكير بتحويل الدلالة القولية، فالجنس في حد ذاته اشتهاء وتغذية على صعيد الجسد!
المحش: الشدة في النكاح والأكل والقشر.. ثمة أكل مجازي شبقي (نهمي) في الحالة هذه ولكن (سفلياً)!
المش والنش: يتداخلان، ففيهما الخلط والتشابك والغليان والسوق والطرد.. وكلها مفردات وُجّهت جنسياً!
النقش: تلوين الشيء بلونين، واستقصاء الشيء للكشف عنه، وهذا يخص صلب الجماع باعتباره اثنينياً، يُبحث فيه عن اللذة!
القرفصة: الجلوس على الإليتين وإلصاق الفخذين بالبطن، إنها عملية مشهدية تخص الجماع، كما يجري تصورها هنا!
خرط: كأن ينتزع الورق من الشجر، وجذب وأرسل. كأن في الخرط انتزاعاً للذة بجماع يبتغيه الرجل مصحوباً بعنف.
خالط: يذكرنا هذا الفعل بمخالطة الفحل للناقة، والرجل يُفحّل، والمرأة تنوّق، حيث ثمة سيطرة ذكورية على المرأة.
الفطافط: الجماع مصحوباً بأصوات مختلفة، وهي أصوات خاصة بالجماع من فرط اللذة والشبق الغالب.
القرفطة: وهي حالة الانقباض والاجتماع، وهي حالة تستدعيها وضعية الجماع المصوّرة.
مقط: ضرب وشدّ وكتف وصرع، وهو يصور بذلك حركية الجماع وما يصحبها من الإنزال إثرئذٍ!

البضع: يخص الجماع والفرج والمباشرة، وهو في كل حال يتوجه نحو (هن) المرأة ويعني امتلاكها واعتبارها موضوعاً للرجل!
رذع: كف وضرب بنعله الأرض، وترك الطيب أثره، وهذا يشير إلى صفة الجماع ووصفه وما فيه من (ضراب).
رطع: جامع
زدع: أسرع في الأمر، كأنه يعبّر عن السرعة في عملية الجماع ومن لدن الرجل.
زمع: سرعة ورعدة تتملك الإنسان شبقاً، وممارسة الجنس في مشهد حركي عنيف على الأطراف.
السِباع: ويظهر أن مفهوم السباع يفصح عن مدة زمنية للرجل يقضيها مع امرأة ما (زوجته مثلاً) هي سبعة أيام، أو يترف في الزواج أو يفصح عن قوته وهو (يواقعها)، المهم أن في السباع قيمة ذكورية وطقوسية جلية.
طزع وطسع: وفيهما حذق وحرص وشدة في النكاح.
الكمع: أن يضاجع الرجل زوجته أو امرأة ما في ثوب واحد، هل هي لزيادة اللذة وللتحكم فيها؟
الكشف: الإظهار، حيث تظهر المرأة لزوجها بقصد إثارته، وربما تجاوباً مع شبقه. والكلمة تخص الفحل في مواقعة الناقة المكشوفة، أو الكبش وهو ينزو على أنثاه حين يكشف عنها، أي يُكشف عن الفرج كثيراً!
الطرق: تذكير بطرق الفحل للناقة، وهي على وشك أن تضرب، وهكذا بالنسبة للمرأة المنوّقة هنا!
لزق: لصق والتصق، وهذا تصوير لوضعية المواقعة بين الرجل والمرأة.
ملق: ضرب وشد وتلطف.. والجماع يعتمد على كلمات كهذه.
بك: ضرب وأجهد، وهذا يفصح عن الحمية المصاحبة للجماع، وخصوصاً حين يكون الرجل شبقاً.
غسل: ضرب فأوجع، وهو تذكير بالفحل في ضرابه للناقة، وكل غسل قد يستثير العضو الجنسي لمواقعة جديدة!
دحم: دفع دفعاً شديداً، وهذا يعتمد على العنف المصاحب في عملية المواقعة.
رطم: دفع بعضوه إلى آخره، وهو تذكير بفعل الفحل في الناقة، حيث البيئة تفعّل فعلها في وصف الجنسي.
سفم: وهو أن يتلذذ الرجل بإدخال عضوه وإخراجه غير راغب في الإنزال.

الباءة والباء: من الرجوع إليه، والإقامة في المكان، والتعادل، حيث الاثنينية تتم هنا.
ثطأ: فعل دال على وطء وامتلاك وغلبة طرف على آخر، إنه قريب هنا من المواقعة.
حتأ: من ضرب وأدام النظر وحط المتاع عن الإبل وخيط الكساء، فالفعل فيه وطء وترك أثر.
حزا: رفع وجمع الإبل، ففيه جمع واجتماع وسوق.
حشا: ضرب بالجنب والبطن وإصابة الجوف، وفيه حشي، وامتلاك وتحكم.
خطا: صرع وضرب ودفع، فالفعل هنا يقوم على صراع ومغازلة وتداخل اثنيني.
حلأ: حك وذاق الحلو، والفعل وصف المشهد الجنسي وما يتميز به من احتكاك جسدي وتلذذ.
حنأ: وفيه اخضرار والتفاف النبت. والفعل يفصح عن سقاية وإنبات إثر الممارسة الجنسية.
خجأ: ضرب وانقمع ومال الليل، ويبقى الفعل الجنسي مميّزاً بسلوكه العنفي اللاامتكافئ.
رشأ: قرين لظبية والنفج والاستعداد لفعل الجماع.
رطأ: رمى بسلحه وفيه استعداد لقذف المني، تشبيهاً بسلوك الغير.
زكا: ضرب واستند ولجأ إليه، والناقة بولدها رمته عند رجلها، والفعل يفصح عن حركة من طرف واستقبال من طرف آخر.
سطا: من السطو، وهو لا يحتاج إلى تفسير لما فيه من صراحة ومصارحة بخاصية الجماع وتملك طرف لآخر.
فجأ: هجم مباغتة، وفجئت الناقة: عظم بطنها، هل يدل الفعل هذا على عنصر المداهمة في السلوك الجنسي أحياناً؟
فطأ: شدخ وركب، وحمل على البعير حملاً ثقيلاً، إنه يدل على حركات موصوفة في الفعل الجنسي.
قضأ: فسد وتهافت واسترخى وعيّب، وهو بذلك يعبر عن تقصير في السلوك الجنسي وضعف.
كشأ: أكل وشوى وقطع وضرب، إن الجماع يتضمن مجموعة حركات دالة على استهلاك طرف لآخر.
لتأ: دفع ورمى وحدد النظر، وهذا الفعل لا يختلف عن غيره في دلالته العنفية وعلاقاته اللامتكافئة.
متأ: ضرب، والحبل: مده، إنه يتضمن وصفاً لفعل إيروسي ذكوري بدوره.
مرأ: طعم وطلب وتلذذ.. إنه يحيل الجسد الأنثوي إلى مادة استهلاكية ذكورية، ومن هنا كان اسم المرأة.
مطأ: إنه يشير إلى الوطء حيث الرجل يمارس فعل المطء، أي التحرك تجاه جسد المرأة.

وجأ: ضرب، وهو فعل تيسي في نزوه.
وطيء: داس، وهو يشير إلى سلوك ذكوري عندما يحيل جسد المرأة إلى مادة شيئية خاضعة له.
دحب: دفع بعنف، وهو يظهر المشهد العنفي المرافق لعملية الجماع.
دعب: دفع ومازح ولعب، وهو يضم أكثر من حركة تصاحب السلوك الجماعي من مغازلة ومداعبة ومواقعة..
زعب: ملأ الإناء، والقربة ممتلئة: والمرأة جومعت فامتلأت منياً، والبعير بحمله مرّ مثقلاً.
الزكب: جماع مع قذف المني في الرحم.
العرابة والإعراب: النكاح بما يرافقه من كلمات تستثير الطرف الآخر جنسياً.
العزلبة: وهي تدل على النكاح بما فيه من ضراب وشبق.
القزب: النكاح الكثير، وما فيه من شدة وصلابة.
اللحب: الطريق الواضح، ولحب: وطيء وجامع وصرع، وكلها تحيل على عنصر الغلبة والتمكن والمغالبة.
لخب: لطم وهو يعبّر عن مشهد وصفي في عملية النكاح أو الجماع بين الرجل والمرأة.
النخب: الاختيار وفيه العض والنزع غلمة.
الوظب: الوطء، وهو من المداومة، أي الاستمرار والمعاودة في المواقعة الجنسية.
الوعب: الإيلاج للجماع كاملاً! وهو الاستملاك الكلي في عملية المواقعة الجنسية.
مَصَت الجارية: نكحها، والناقة: قبض على رحمها فأدخل يده فاستخرج ماءه.
مقتت: نكاح بغيض، أو هو تذكير بنكاح المقت، حيث يتزوج أحدهم امرأة أبيه، كما كان الحال في الجاهلية!
نحت: ضرب وأنضى السفرُ البعير وصرع.. وهو يشير إلى الإجهاد في عملية الجماع.
الحَرْث: وفيه الكسب والجمع بين أربع نسوة، والتهيئة، ويذكرنا بحراثة الأرض، وما فيها من قلب وحفر وبذر.
الحلج: وهذا مكون من ضرب وفرز وتكوين وإنجاز عمل مشترك.
الرَّفث: وفيه الفحش في القول للاستثارة، ويقال: الرفث يكون في الفرج بالجماع. وفي العين بالغمز للجماع، وفي اللسان المواعدة به.
الطمث: ويشمل الجماع كذلك، ففيه المسّ الدال على العملية الجنسية، والافتضاض.
المِلث: تطييب النفس بكلام، ويقابل الجماع المرغوب فيه، والذي لا يُشبع.
الخبج: الفحل الكثير الضراب والضرب والحبق، وهو الشبق باستمرار.

الخج: الدفع والشبق والالتواء، إنه دال على حركات مختلفة في الجماع.
والخجخجة: الريح الشديدة والانقباض والاستخفاء وسرعة الإناخة.
الخفج: من الميل وما يؤديه إلى الجماع.
الخلج: الجذب والانتزاع والتحريك والانشغال والطعن واللذة، وكلها مفردات للجماع.
الدحج: السحب، وهو الجذب كسلوك معبّر عن فعل جماعي.
الذعج: الدفع الشديد، وهذا من (مستلزمات الجماع: المواقعة) كما يبدو.
الطعج: ويدل على الالتفاف والالتواء والطي وهي حركات ترافق آلية الجماع.
العرفج: دال على النكاح، ويمارس فيه العنف، كما يلاحظ في المفردة.
عزج: دفع، والأرض بالمسحاة قلبها، وهذا الفعل يدل بدوره على ما في الجماع من حركات تسوية ودفع وقلب.
اللحج: الأكل بأطراف الفم، وفيه إسقاط على الجماع، فمشتهى الطعام مشتهى الجماع!
محج: ذلك اللحم ومخض اللبن، وحول ذلك إلى الجماع كحركة وسلوك ونتيجة.
مخج: الدلو: جذب بها ونهزها حتى تمتلئ، وحرك الماء، أليس الجماع يفضي إلى ذلك؟
معج: أسرع، والملمول في المكحلة: حرّكه... وهذه إشارة إلى الخاتمة المترتبة على الجماع.
مهج: رضع وانتزع، وهما صفتان أدخلتا على ما هو جنسي.
لتح: دفع وضرب وجذب.
مطح: عنف ودفع وغلب.
نهرج: طريق واسع، وهذا يشير إلى جماع ذات الفرج الواسع.
نيرج: تذكير بالنورج (سكة المحراث) وما في ذلك من دوس وضغط.
متخ: شد ودفع وجذب، وهي حركات دالة على الفعل الجماعي.
كعم: قبّل الرجل المرأة وجامعها في ثوب واحد، وجعلها وعاء له، حيث يُنزل (فيها).
كام: من الكوم، صفة الفرس وهو ينزو على أنثاه، والرجل هنا يضم امرأته، ويبقيها في (متناوله).
جفن: من الجفن، غطاء العين من أعلى وأسفل. ثمة استعارة هنا، إذ يغطي الرجل المرأة، وهو يضاجعها كثيراً.
شفتن: ضرب ودفع ونكح... ثمة تصوير للفعل الجنسي كأفعال سابقة كثيرة!
المتن: الضرب الشديد والمد، وهو يشير إلى الجماع باستلقاء المرأة على ظهرها أو على بطنها ومجامعتها بشدة!
محن: ضرب واختبر.. كأن الجماع فيه امتحان للمرأة من قبل الرجل، أو يختبر الرجل فيه فحولته.

المشن: الحدس والضرب والإصابة.. المرأة في هذه الحالة تغدو (مرميّ) للرجل. هدفه جنسياً!

صور الجماع البليغة:

في سياق المفردات الدالة على الجماع، أوردنا مفردات كثيرة، وهي تعبّر عن صور جماع مختلفة، وبوسع القارئ الحصيف التمعين فيها، وملاحظة ذلك التنويع الكبير فيما بينها. فقائمة المفردات تلك تعبر عن أن كل مفردة هي كيان لغوي، ومعْلم تصوري، وحيّز جنساني متمايز، وهي في مجموعها تشير إلى حضورها القوي في الثقافة العربية، والثقافة العربية ـ الإسلامية، وتشي بجنسانية عارمة في تنويعاتها الثرّة.

صحيح أنها (جميعها) تخدم هدفاً واحداً، ولكنها تعتبر تمثيلية وتوصيفية وتعطينا مشاهد حركية جنسية مختلفة، ولدينا على سبيل المثال هذه المفردات التي تعبّر عن أوصاف ومقامات جنسانية (إن جاز التعبير):

التيتاء: من يحدث عند الجماع أو ينزل قبل الإيلاج، وقيل في مكان آخر، هو العذيوط (عندما يحدث عند الجماع). إنها حالة مميزة بشبق جنسي جلي من ناحية، وباستثارة الجسد وتوتره التي تمتد حتى منطقة الدبر.

الخجأة: الكثير الجماع، والمرأة المشتهية لذلك مع تكلم بالفحش، رغم أن العزبة والرفث بدورهما مستغرقان بكلمات فحش تخدم الجماع، لكن العلاقة الجسدية تختلف، وطبيعة الموقف تختلف.

الرّبوخ: وهو يخص المرأة أيضاً، حيث تجامع فيغشى عليها، وتضطرب وكأنها مجنونة!

النحافة: المرأة التي تُجامع هنا، يكون لفرجها صوت، لوجود مادة مُفرزة في رحمها.

المشرح: الافتضاض للأبكار، أي أنه يخص جماع البكر حصراً ولمرة واحدة، وبعدها لا يعود للجماع شرحاً.

المباشرة: وتخص الرجل الذي يعاود الجماع المرة تلو الأخرى، حيث يخرج من المسجد إلى البيت فيجامع ويعود إلى المسجد!

التحميض: ويعني حصراً التفخيذ في الجماع.

- وفي حال الرجل الذي يدخل ذكره كله في فرج المرأة تستخدم كلمات مثل: الدعظ والرطم والتبطن والوعب.

- والذي يطأ جارية بعد شرائها حتى تحيض عنده، يسمى ذلك الاستبراء، أي عندما تُستبرأ.
- ولكنّ ثمة جماعاً خاصاً بالفاجرة تلك التي كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها وهو سعالها.. ومن هنا جاءت كلمة القحبة، ولعل كلمة (كُحة) لها علاقة قديمة بها. إنها علامة على فعل جنسي يمارس على الخارج الانتباه إليه.
- والذي يقدر على الجماع ويقوى يسمى بـ (الكفيت). وثمة كلمات أخرى كثيرة لها دلالة على الشبق، كما في: **المَتْ**: ولها علاقة بالأير، والأرّ، والقفط، والهك، والهرج، والنياك (وهذه تذكرنا بالمطر الذي يغلب على الأرض) فكأن المواقِع غزير بمنيه وهو مسكون بغلمة أو شبق كثير، والتجفين.. إلخ.

المرأة في المنظور الجنساني:

ثمة قائمة طويلة تضم مفردات جمة تفصح عن البنية الثقافية التي تخص المرأة منظور إليها جنسانياً سلباً أو إيجاباً، وهاتيك المفردات لا تعرفنا بـ (العالم) الجنساني للمرأة فقط، قدر ما تشي بالبعد الذكوري المتجذر في البنية تلك؛ أو عرفت بها المرأة، حيث تشكل علامات فارقة تدل عليها من الناحية الفيزيولوجية والسيكولوجية وليس الثقافية فقط!

تقيأت: تعرضت لبعلها وألقت نفسها عليه، وهذا فعل يذكرنا بالإقياء والتقيؤ. فكأن المرأة عبء على الرجل هنا!

السُّرية: سميت كذلك لأنها موضع سرور الرجل، والسر ذكر الرجل، ومثل هذا الاشتقاق يفصح عن إمبريالية التسمية، حيث تحال المرأة (وهي الأقل من الحرة قيمة طبعاً) إلى خاصية ذكورية، أي تكون موضوع متعته بامتياز.

المشفيرة: وهي التي تجد شهوتها في شفرها فيجيء ماؤها سريعاً، والمرأة هنا تغدو رهينة دليل ومعرَّفة به، أي تتلاشى كحضور جسدي إنساني، لتمسي جزءاً هو المطلوب فيها، وتعنون وتسمى به.

الشيباء: المرأة البكر ليلة افتضاضها لا تنسى بعلها الذي افترعها أبداً، لكن أليس في تسمية الشيباء ما يفصح عن تصور ذكوري مسقَط على المرأة؟ عندما نعيد الشيباء كصفة إلى الشيب والاشيباب!

المعصِر: الجارية أول ما تحيض لانعصار رحمها، والكلمة وصفية تماماً!

الاستملاق: وهو يخص المرأة التي ترتضع ماء الرجل (منيه).

المصوص: المرأة التي يمتص رحمها الماء.

الحائص: هي المرأة التي تتميز بضيق في فرجها، وتجد صعوبة في إدخال القضيب، وهذه تقابل بالناقة التي لا يجوز فيها قضيب الفحل كأن بها رتقاً: المرأة منوّقة هنا فهما متداخلتان ثقافة ومعرفة!

القبعاء: المرأة التي اسكتاها في فرجها إذا نكحت وهو عيب تعاب به.

المستفاضة: المرأة التي يصبح مسلكاها عند الافتضاض واحداً.

المؤاجرة: من آجرت، وهي المرأة التي تبيح نفسها بأجر.

الخَرُور: المرأة الكثيرة ماء القبل، وهو معيب ومن الناس من يستحسنه، ولعل في ذلك تقويماً للرجل، فالذي يعيب عليها، ربما لأنه يجد سهولة في إيلاجها ولا يتلذذ، بينما الثاني فلعله ينهي ما يريد سريعاً، حيث يسهل الإيلاج.. وفي كل طرف ثمة معتقد جنساني وتصور ثقافي خاص كما يُلاحظ.

اللطلعاء: المرأة التي تشكو يبوسة في فرجها أو التي يكون لحم فرجها قليلاً.

استنخبت المرأة: أي طلبت أن تجامع، فالنخْب هو الجماع، وهذا الفعل يسقط عليها شبقاً مولَّفاً كما يُعتقد!

يطماع: المرأة التي تطمع الآخر فيها ولا تمكن نفسها، كأنها تمارس الإغراء والغواية دون تحقيق الهدف من باب الإيلام!

اللخناء: التي لفرجها ريح نتنة منفرة، ومن هنا كانت (يا بن اللخناء)، كأن التسمية تقدّر من خلال هيئة الفرج وبنيته فيزيولوجياً!

المكامعة: هي جماع المرأة مع المرأة في ثوب واحد، وكذلك الرجل مع الرجل.

الهرعة: وهي المرأة التي ينزل ماؤها حين يخالطها الرجل قبله شبقاً وحرصاً على الرجال.

الفرم: وهي المرأة التي تعالج فرجها ليضيق أكثر، بغية تحقيق لذة أكبر.

المقعرة والمقعيرة: خلال الشفيرة والشفرة: أي المرأة التي تجد شهوتها في قعر فرجها، إن هذا يخص التركيب الفرجي وبنيته، والبعد الفيزيولوجي والهرمون الجنسي للمرأة في كل حالة!

الشروم أو الشريم: المرأة المفضاة، حيثُ يصير شق سلكيها واحداً.

المتفنشخة: المرأة التي تباعد بين رجليها في حالة الجماع!

اللخجم: المرأة التي تشكو برودة في فرجها، أو هي الباردة جنسياً!

المتلعّجة: المرأة ذات الفرج الحار، هذه تكون خلاف المرأة اللخجم.

العقر: دية الفرج المغصوب أو عقر المرأة، ثواب تثابه المرأة من نكاحها، وصداق نكاحها.

المُغْسِلة: المرأة التي إذا أريد غشيانها قالت أنا حائض، والكلمة هي صفة.. كأن المرأة تمانع أو تعبّر عن نفورها مما تقدم!

الأرقم: المرأة التي يلتهم فرجها كل شيء أو يصوّت فرجها عند الجماع، والأرقم هي الحية، والصفة ذات بعد ميثولوجي جلي!

الاسكتين: قبح في فرج المرأة، حيث يكون منفرجاً، أي يكون بارزاً إلى الخارج.

الأخجى: المرأة الفاسدة القعور البعيدة المسبار.. كأنها تمنع الرجل المواقع لها من تحقيق المتعة التي يطالبها بها!

الرهوى: وهي المرأة التي لا تمتنع عن الفجور، أو ليست محمودة عند الجماع.

الفرج في دلالاته الكبرى:

من الصعب إحصاء الأسماء الدالة على الفرج، وإذا كان بالإمكان القول: هنا بشر مختلفون في جنسياتهم وأعراقهم وألوانهم وأشكالهم، وبالمقابل هناك نساء مختلفات في أحجامهن وألوانهن وطبيعة أجسامهن حتى داخل المجتمع الواحد، فالطبيعة والطبيعة الاجتماعية ثم الثقافة قد أضفت على كل منها طابعاً متمايزاً، فهذا يعني وجود فروج يصعب كثيراً وضعها في خانات متمايزة: صفات وعلامات، لتتنوع صفاتهن. ولكن ثمة أرشيفاً عربياً كاملاً بذلك، ليس من السهل مسحه، فالأسماء كثيرة جداً. ولذلك سأورد أسماء دالة على الفرج متنوعة ومتمايزة على أكثر من صعيد، ولعل المتمعن فيها يدرك القيمة الإجرائية والوظيفية لكل منها، والتصور المحدد المرافق لذلك، إضافة إلى الأجزاء التي تكونه أو تدل عليه، بمواصفاتها أو نعوتها، وهي تفصح عن مواقف وتصورات بدورها: قيمية وسلوكية:

الأَرَب والإرْبة تعني النكاح، والإرب: الغاية والمبتغى.. كأن الجماع هو حقيقة المنشود ذكورياً ومجازياً في هذه الحالة.

الأسب: شعرِ الفرج أو الاست، وقد يكون الفرج من باب الدلالة!

الركب: **الرَّكَبُ** محرَكة، وهي قد تعني العانة كذلك، ومنبتها وما انحدر عن البطن فكان فوق الفرج. ولعل الركب دالة على الركوب، ووصفية، حيث ترتبط بالركبة، فكان الركب في استدارة وبروز الركبة.

الزرنب: الحر، أو بقر الوحش، وهو الفرج إذا عظم أو لحمه الظاهر فيه، ثمة تمثيل وتشبيه في العلاقة هذه!

البوح: يخص الفرج والذكر والجماع والنفس، وفي حال البوح فرجاً. كأن الفرج يبوح بسره، بمتعته ولذته، إنه بوح الجسد، سره الغاوي، متعته الجاذبة، مدخل إليه، أس التوالد والتكاثر، وكأنه يباح لغيره، ولهذا كان باحة!

البظر: ما بين الإسكتين من المرأة.
الثفر: حياء لجميع ضروب السباع، وربما للمرأة، والثفر موضع الرفث، ثمة تداخل قيمي كذلك في الحالتين، والشاعر يقول:

لا سلم الله على سلامة زنجية كأنها نعامة
مثفرة بريشتي حمامة...

الحر: أحراح، وحرح: كس، والمولع به، كأنه يصف ما يغطيه ويتضمنه شهوياً.
الشوار: ويخص عضوي الذكورة والأنوثة.
الشرج: وقد يعني الفرج ومجرة السماء ومنسفح الوادي.. إن كل معنى يحيل على الآخر ويستحضره وصفاً!
العناب: البظر، كقول الشاعر:

إذا دفعتُ عنها الفصل برجلها بدا من فروج البردتين عنابها

وثمة تصوير هنا، فالبظر مشبه بحبة العنب بروزاً.
الخافضة: الفرج الذي يختتن.
البضع: كأن هذه الكلمة هي مثار شهوة الرجل، وهذا (يتبضع) ملذتياً في حالة الجماع.
العضارطي: الفرج الرخو.
شُرَيْح: وهذه كلمة وصفية، إذ يكون الفرج شروحاً أي مفتوحاً لذكر الرجل، الذي يكون مقابله رميحاً جميحاً (رافعاً رأسه).
الشَّفلح: الحر الغليظ المسترخي والواسع..
المَشْلخ: يجمع بين النطفة والفرج، وهذا التوحيد يحيل إلى فعل ذكوري مولّف يتحكم بفرج المرأة، أو تكون هذه في خدمته.
القُنب: بظر المرأة، والكلمة جاءت من باب التشبيه كما يُلاحظ.
الكعثب: وهو الفرج أو قُبُل المرأة البادي أو البارز.
الجدجد: الحر العظيم، والجدجد تعني في حقيقتها الأرض الصلبة المستوية.
الجَرْد: للفرج والذكر، وكلمة (جرد) نسبة إلى مكان جرد وأجرد وكأرض جرداء، أي لا نبات فيها، فكأن الفرج ومعه الذكر مشبّهان بالمكان الأجرد، بل ثمة استعارة وصفية بليغة في هذه الحالة وهذه كسابقتها.
المبضرنوف: الجارية قبل أن تخفض (تختتن) والبضرة بطلان الشيء، وقولنا: ذهب دمه بضراً أي هدراً، فكأن المختتن لا نفع فيه، أم أن عبارة الهدر واللامعنى تشمل الجارية في كليتها؟ وعبر فرجها ولأنها جارية!

المزردان: من (زَرَد) بلع اللقمة، وهذا تصور ذكوري، لأن الحر هنا يزرد الأيور أو يزردها لضيقه.. كما جاء على لسانها: إن هني لزردان معتدل.. ثمة خوف مولّف تجاه المرأة وعنها ومنها، كأن الخصاء الرجولي يخشى عليه عن طريقها!

الأشعر: نسبة إلى الشعر، وهو جانب الفرج، باعتباره مشعَّراً!

الشُّكْر: وهو فرج المرأة أو لحم فرجها، والدابة الشكور: الدابة التي تسمن على قلة العلف، وشكرت الناقة امتلأ ضرعها فهي شَكِرة.. فالتصور البهائمي مسقط على فرج المرأة الذي (يسمن) بذكر الرجل.

العُتُر: الفرج المنعظ، ويذكرنا هذا بالخشبة المعترضة في المسحاة يعتمد عليها الحافر برجله، وبنصاب المسحاة.

العُذْرة: الكلمة معروفة، إنها تشمل الغائط (العاذر) والبظر والختان.. كأن هناك نقصاً كامناً في الفرج، ومنه جاءت كلمة أو اسم أو صفة العذراء، فهي تحمل عذراً (عيباً) وهي صفة قديمة، ما كانت تتجاوز عذرها (عذريتها)، إلاّ عندما كانت (تفتض)، وهذا يذكرنا بمرحلة تاريخية كان البغاء المقدس وفي المعابد ساري المفعول.

المسران: للفرج والذكر، وهذا مجاز. فكأن كلاً منهما يشكل الحقيقة المراهن عليها في العمق. إن السر يبوح بثقافة فعلية. هنا تمنح الجنساني قيمة كبيرة من ناحية، وتعبّر عن سلوكيات معاشة وسائدة.. إنه سر يغطّى حتى لا يُهدر، أو لا يستهلك! وقد جاء في ذلك:

لا يمدّن إلى سري يدا وإلى ... ما شاء الله فليمد..

الشّفر: حرف الفرج، وربما كان هناك علاقة بين الشفر هنا ومشفر البعير.

الكُظر: حرف الفرج، وله علاقة بمحزّ القوس تقع فيه حلقة الوتر. ثمة تشبيه جلي هنا!

الهبير: تشبيه بهبير الأرض (ما كان مطمئناً منها وما حوله ارتفع).

البزباز: وهذه لها علاقة بالبز وبسرعة الحركة.

الحوزة: من الجمع وضم الشيء كالحيازة والسوق اللين والشديد، وهناك المحاوزة أي الاختلاط، وأول ليلة توجُّه الإبل إلى الماء ليلة الحوز... أي كأن الفرج حيازة ذكورية، فالرجل هو الذي يحوزه، يمتلكه ويتحكم فيه.

القحفليز: خاص بالفرج.

الضلفع: الواسعة الهن، كقول الشاعر:

أقبلن تقريباً وقامت ضلفعاً ... فأقبلتهن هبلاً أبقعا

عند إستها مثل إستها وأوسعا..

اللطعاء: اليابسة الفرج أو القليلة لحم الفرج.
متاع المرأة: هنها، ولعل هناك تداخلاً قيمياً بين مفهوم المرأة والمتاع بالذات، فكثيراً ما ربطت المرأة بالمتعة والمتاع (الدنيا متاع وخير الدنيا المرأة الصالحة) حيث حوّرت المرأة ووجّهت لتكون ممتعة للرجل.
النعنع: الفرج الطويل الرقيق! كقوله:

سلوا نساء أشجع أي الأيور أنفع؟
هل الطويل النعنع أم القصير الفرصع؟

ويقال لبظر المرأة إذا طال (نُعنع)! وهذا تشبيه مادي ومعنوي متعي كقول الشاعر:

وإلاّ جئت نُعنعها بقول يصيّره ثماناً في ثمان

الودقة: بظارة المرأة.
العفّاق: الفرج لكثرة لحمه.
العفلق: الفرج الواسع والرخو معاً!
الفتقاء: المنفتقة الفرج.
الاسكتان: جانبا الفرج.
المتك: من المرأة، عرف البظرة، والمتكاء: البظراء.
التيزج: جهاز المرأة إذا نزا بظره.
الرطوم: المرأة الواسعة الفرج. كقوله: يا ابن رطوم ذات فرج عفلق.. والرطوم الضيقة الحياء من النوق.
الفَيْلم: المرأة الواسعة الجهاز.
الفلهم: فرج المرأة الضخم الطويل الاسكتين القبيح، أو من جهاز النساء ما كان منفرجاً كقوله:

يا ابن التي فلهمها مثل فمه كالحفر قام ورده بأسلمه

الكين: لحمة داخل فرج المرأة.. والكين: البظر، وقد يدل على الفرج نفسه.
الهن: فرج المرأة، ما يخصها.
الحياء: للحيوان كالناقة، وللمرأة كذلك. وهو معروف بدلالته القيمية فهو من الحياء.
الحي: هو نفسه فرج المرأة، أي كأنه مصدر الحياة.
الظبية: تذكير بالغزالة، وثمة إسقاط قيمي وتصور دلالي للكلمة، وهي ذكورية المنشأ.
سعف الحي: جهار فرج المرأة.

الذكر في دلالته الكبرى:

كما هي حال الفرج في تعدد وتنوع دلالاته، انطلاقاً من الفروق الموجودة بين فرج وآخر على أكثر من صعيد، هكذا يكون حال الذكر، فهو متعدد ومتنوع في دلالاته وربما برزت له أسماء ومسميات أكثر انطلاقاً من الثقافة التي تتمحور حوله بأكثر من معنى، فالذكر قيمة حياتية، ويفصح عن حركية في كل الاتجاهات تنطبع به، وهو الجلي والبليغ في حقيقته، ويمكن في هذه الحالة إيراد أسماء ومسميات كثيرة تعبّر عن الذكر وما يخصه كتكوين وهيئة وصفة.

المزَّب: وهو من الزَّب، من الحركة التي يتميز بها، ويرتبط به الإخصاب، ويخص الإنسان. إن الزببية تعبر عن قوة ممنوحة ومتصوّرة يُعطاها من ناحية، وقدرة على التحرك من خلال نعظه كعنصر فحولي يفتخر به الرجل ويؤكد فيه ذكورته، وأهميته في المجتمع!

القَسَب: الصلب الشديد، وذكر قيسبان: مشتد غليظ. والقسيب الشديد الطويل. والقاسب: الغُرمول المتمهل. وهو في كل الحال يفصح عن القوة والشدة والطول والغلظ.

القضيب: هو والغصن سواء ولصيق بالسهم والسيف، والقِضبة: القطعة من الإبل. وهذا يحيل إلى مجموعة تصورات تشبيهية وتمثيل معنوي من تجويف وصلابة وفاعلية وحركة!

السملّج: رجل ذو ذكر طويل ومدوره.

الجُميح والرميح: صفتان مترافقتان للذكر، ففي الأولى يجمح أي ينطلق، وينتشر، وفي الثانية يرفع رأسه وينتصب.

العَرْد: الذكر الصلب الشديد والمنتشر المنتصب، ويعني الحمار كذلك.. فهل هذا يرجع إلى صبره وجلده؟

العمدُّ: الذكر الغليظ والصلب من الأيور.. ترى هل هناك علاقة بين العمود والقضيب هنا؟

العوف: كما في قول الشاعر:

جـــاريـــة ذات هـــن كـــالـــنـــوف مـــلـــمـــلـــم تـــســـتـــره بـــحـــوف
يـــــا لـــــيـــــتني أشـــــيـــــم فـــــيـــــه عـــــوفـــــي..

الفِيشلة: هي حشفة الذكر.

الأُطرة: حرف الذكر، وربما الذكر.

البَيْزار: الذكر مشبهاً بالعصا.

الأَقلف: الذي لم يختتن.

الدّوْسر: الذكر الضخم، وكذلك الجمل الضخم والأسد الصُلب. والاستعارة جلية هنا!
أبو الورد: الذكر لحمرة لونه من ناحية، ولأنه يحمل هنا علامتين من ناحية ثانية: علامة الأبوة، أي الإخصاب والإنتاج، وعلامة التوريد، وهذه تخص بهاءه ومظهره الجمالي، كتشبيه.
السَّمهدر: الكثير اللحم وسمينه، ومن البلاد الواسع.. وهو الذكر على التشبيه.
المُسْمَهر: الذكر إذا اشتد واعتدل وقام، وهو نفسه الرمح الصلب.
الضفندد: الذكر الضخم.
الأير: معروف.. ويخص الأرّ: الجماع. والأياري: عظيم الذكر.
القسبري: الذكر الطويل، وقسبرها: جامعها. وهذه تعود إلى فعل الذكر.
القصطبير: الذكر، هكذا ورد بدون صفة.
الأمدر: الأقلف.
الوترة: العرق في باطن الحشفة!
العكمز: الذكر المكتنز، كقول الشاعر:

وفتحت للعرد بئراً هُزْهُزاً   فالتقمت جزدانه والعكمزا..

القنفر: الذكر..
العكبز: حشفة الإنسان، والعكموز للذكر المكتنز.
الفيخم: العظيم الذكر من الناس. وهو الجردان والفرس الضخم الجردان، ثمة تشبيه بهائمي هنا!
الغرمول: الذكر أو الضخم الرخو.
العَلْعل: الذكر إذا ما أنعظ.

الذكر في صور مختلفة:
استعسب فلان استعساب الكلب: إذا ما هاج واغتلم.
القسيح والقساح والقسوح: بقاء الإنعاظ أو شدة الإنعاظ.
جفر الرجل عن المرأة: إذا انقطع عن الجماع.
الحصور: الذي لا يأتي النساء.
الشظشظة: فعل زبّ الغلام عند البول.
المِذَال: المِذَاء: وأن يقلق الرجل بفراشه الذي يضاجع فيه خليلته ويتحول عنه حتى يفترشها غيره.

الذكر الرجيم:
قد يغدو الذكر في صور أخرى، حيث ينقطع عن أداء دوره كما هو مطلوب منه اجتماعياً، فيرى (فحولته) في الآخرين، عندما يمسي منزوع الذكورة الفعلية، ويترك الساح للآخرين. وهنا يكون القوّاد. إنه من ناحية يجد (متعته) كما يظهر في البحث عن (زبائن) للمرأة (واحدة أو أكثر) مقابل تعويض مادي أو سواه، وقد تكون هي ذاتها زوجته، فيكون منزوع الغيرة. الجسد هنا يفقد صفته المجتمعية، يتحول إلى جسد آخر، يعمّم ولكن سلباً، يباح تحت أسماء مختلفة، فلا يعود حافظاً لسر، أو صاحب سر. إنه الجسد المرئي والمخترق برغبة ذاتية، والرجل هنا يفقد شرطه الاجتماعي، حضوره، إنه ذاته يكون منزوع المكانة. فهو في خدمة الأثينية: الفرج والقضيب، دون غيرة منه. القواد يقود نحو ما هو فيه. إنه يكون الموطوء بالمقابل. وقد وردت كلمات كثيرة تفصح عن هذا السلوك والقيمة السلبية، ومن ذلك:

القرطبان: الديوث الذي لا غيرة له، أو القوّاد.
الكشخان: الديوث.
الديُّوث: الذي لا غيرة له على زوجته. ومن الملاحظ أن كلمة (الديوث) تمتلك النقيضين: الذكورة والأنوثة. فهو يدرك فاعلية الذكورة، يعرفها، ولذلك يعرف كيف يستقطب الذكور. إن ذكورته في الآخرين، وكذلك الأنثى: فهو يعرف درجة احتوائها على الملذات، وهكذا يجعلها مثيرة مغرية عند الآخرين (ليقبلوا) عليها، إنه ناكح ومنكوح عبرهم.
وكلمة (ديوث) من (دية) أي الاثنان.. و(ديو) و(ديابل) إلها الخير والشر. إنه يعيش فيما بينهما، فالأنثى تلحقه بها والذكر يجرده من رجولته، حيث يمسي فاعل إثارة، في خدمة الاستهلاك الجسدي. إنه في خدمة الغريزة من الجهتين.

ما يخص الاست:
من الملاحظ أن الاهتمام بالاست قد تجلى كثيراً، وتبيان ذلك القيمة التي يعطاها، ولأنني قد تطرقت إلى ذلك في كتابي «المتعة المحظورة» أي ما يتعلق بـ (جغرافية الدبر)، فإن ما يمكنني قوله هنا، هو الإشارة إلى تلك المفردات الأخرى، وهي كثيرة، من خلال نماذج منها تشير إلى (مناشط) مختلفة لصيقة بالاست، وتعبّر عن سلوكيات، متنوعة:

أبدأ الرجل: كناية عن النجو (العَذَرة).
حطأ: ضرط.
الفطفطة: السلح (العذرة).
العاذر: الغائط.
النجو: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط.
النبج: ضرب من الضراط.
التخاجئ: تورم استه، ويخرج مؤخره إلى ما وراءه.
الأفسأ والمفسوء: الذي كأنه إذا مشى يرجع استه.
الفقع: الضراط.
الخرء: العذرة.
الفسو والفسوة: معروفان.
عفط: ضرط.
العِصَار: الفساء.

تاسعاً: ما تريد العين بثّه

الفصل التالي مخصص، كما هو معلوم، للأدبيات العينية، فالرؤية لها تاريخها الموغل في القِدم، والعين النفّاذة لها بلاغة زمكانية حيث تحيل الجسد المتفنّن في رسمه إلى خطاب مرئي إدهاشي مبهر، عندما تخترق اللغة، فهي أقوى من اللغة كونها لا تحتاج إلى ترجمان. ليس هناك آخر يتوارى وراء نصه المدوّن، فالآخر هنا ممزوج مع لوحته، مع أثره الإبداعي الفني، إنه ينفتح بشكل ما على القارئ: الناظر الرائي، وإذا كان من آخر في موضوعه، فهو متخيّله، هو حقيقته العصية على التدوين والتبيين. ثمة مكاشفات صدامية في هذا الفصل، فالجسد يتجلى بياناً من نوع ما، يَقرأ ويُقرأ من الجهتين: يَقرأ بألوانه وكتلته وحجمه الناظر حيث لا يمتلك سوى أن يعبّر عما تحرك في داخله، من لعبة تناظرية، والمكان يتم تقاسمه تاريخياً ومعتقدياً عبر العمل الفني، ويُقرأ لأن العين الناظرة تستثير القوى الأخرى: المعرفية. الجسد المنحوت أو المرسوم يتداخل مع الجسد الحي الناظر. لقد أردت لهذه (النصوص): اللوحات، الآثار، أن تكون عيّنات أو نماذج، يتقدم فيها العري كاشفاً ما وراء الحجاب البصري، ومكاشفاً الأبعاد المعتقدية المكوّنة للعين الناظرة، فأن نَرى هو فأن نُرى بالمقابل.

ثمة تواريخ تتداخل في المختارات هذه، وألوان وكتل تتحدث بصرياً، مواضيع مشتركة وتعابير لونية وكتلية مختلفة، ما كان، هو ما يكون، هو الكائن، هو الآن من حيث اللحظة الإبداعية، والقيمة الفنية للأثر المشاهَد. ثمة أكثر ممانعة تخلق اضطرابات داخل الحيّز البصري، تصدم شبكة المرئيات وما وراء الرئيس قيمياً.. أجساد في وضعيات مختلفة: منزوعة اللباس، نصف عارية، أو أكثر أو أقل، ولكن يبقى العري ناطقاً لحقيقة ما يتزحزح في كل الاتجاهات، فثغور الجسد مراصده، ومداخله، وهي بالمقابل مشاغل الناظر. أردت حضوراً لتواريخ عدة، تواريخ لا تحافظ على تسلسلها (عن قصد) لمعرفة مدى الحساسيات التي يمكنها أن تستثيرها في داخل الناظر، فالأثر المختار إذا كان يؤرخ له بزمن، فهو نفسه لا يتأطر في زمن محدد، إنه نص بصري رحّال إلى الأمام، أو إلى الوراء، المعايشة البصرية في كل منا هي التي تقدم قراءتها على أساس المرئي، انطلاقاً من تعرية تطالنا، ومن عري داخله نستشعره عميقاً.

فالمرئي عارياً هو معرٍّ بصورة ما، إننا رحالون بدورنا مع ما نرى في الزمن، عِرْيُنا يرعانا ويكشفنا أمام ذواتنا، ويتحدانا بالمقابل كي نخرج إلى العالم، إلى الآخرين، ننبذ المتعري لأنه يشكل تحدياً لنا، لأنه يضع الجسد في حيّزه الفعلي. وحده الفن الذي يتركنا في مواجهة حقائقنا الكبرى، ونحن في حجراتنا الخلفية، هائمون في تموجات المُعرّى، في الصورة يلفُّنا الاضطراب، ويحرث فينا فنرتعد خشية افتضاح ما طويناه طويلاً داخلنا. والمعروض هنا أكثر من كرسي اعتراف في الذات!

١ إن التمعين في الآثار القديمة، خصوصاً الأعمدة، يفصح عن الاحتفاء اللافت بما هو جسدي، احتفاء بالذكورة، كأن العنصر الذكري هنا هو حامل كوني، إنه يجسد الدعامة الإخصابية التي تحمي وتجدد وتقاوم، كون العضو الذكري يشكل رمزاً بليغاً للقوة والسيطرة والعنفوان.

ومن ناحية أخرى فإن التمعن في تمثالي (كليوبس وبيتون) اللذين يرجعان تاريخياً إلى ما بين عامي ٦٠٠ ـ ٥٩٠ق.م. والمعروضين في متحف «دلفي» يرينا بلاغة الحجر وقدرته على بلورة خطاب مرئي مدعم بقوة المحمول. فإن انتصاب قامتيهما، ومشاهدة عينيهما مغمضتين، بينما تتدلى خصيتاهما، يعززان من وضع، وفي أهمية الذكورة. الذكورة هي التي تبصر، وهي التي تشكل الدليل على ما وراء

إغماض العينين. فالقامة الممشوقة هي في حد ذاتها دالة على حضور جنساني، وقد كان اليونان حريصين على هذا الاحتفاء بما هو جسدي، وهذا يمتد في رؤية شاب منحوت ما بين ٦١٥ ـ ٥٩٠ق.م، ومعروض في متحف «الميتروبوليتان»، حيث رشاقة القوام، والعين التي ترينا ابتسامة لا تخلو من ثقة بالنفس وإحالة إلى الشهوي الكامن في الأعماق، وما يتقدمه جنسانياً يؤكد ذلك.

هذه المنحوتات الناطقة تمارس انقلاباً على الآني والفاني حيث تنسلخ من اللحمي وتستقر في الحجري، إذ يكون الحجر ذاكرة أمينة، قادرة على حفظ ونقل الأمانة طويلاً، رغم أنه منزوع اللحمية، لا ينبض، لكنه بسيمائه المنتصبة، وفي العراء وأمام الملأ يمارس بلاغة بصرية، وتحدياً للمتحول والزائل.

إنه يحيل كل عين ناظرة إلى عين مسكونة بروعة المرئي، بحقيقة المكشوف. فالناظر لا يتوقف هنا عند حدود المنظور بقدر ما يتجاوزه، إنه هو ذاته يحل في الحجر، يكونه، يقيم حواراً مع النصب (هذا الذي حورب ويحارب لأكثر من سبب، كونه يتجاوز مادية الزمن، يمدُّ فيه، يُسرْمده، يسائل جسده عما وعمّن يكون). وهذه هي حكمة من سبقونا في درسهم الأثري والأحفوري الذي يعنينا دون علم منا!

حتى المعرّف ألوهياً وفي حدوده يتجلى شامخاً ممتداً بكل بلاغته، إذ يفصح الجسد عن أناقة مظهره، ويبدو التناسق الجسدي مأخوذاً به بدقة، كما في تمثال «أبوللو بيومبينو» وهو من البرونز، ومن العصر العتيق اللاحق حوالى ٤٣٠ ـ ٤٠٠ق.م. وفي متحف «اللوفر» معروض.

إن التوازن الهندسي يمنح الجسد كينونة متخمة بالقيمي، بالحركي، والعينان مصوبتان إلى الأمام تقريباً، كأنما تمارسان امتلاكاً للمكان والآتي، وتسيطران على القادم، وتبقيان حركة الجسد خارجه.

٢ وبوسعنا بلوغ بلاغة الجسد في استعراض ذكورته، من خلال تمثال صغير من البرونز لساتير، من مجموعة «كارابانوس» (٤٧٥ ـ ٤٥٠ق.م.) ومن متحف أثينا القومي.

هذا التمثال هل يقوم باستعراض إيروتيكيته علينا؟ هل يخاطب فينا ما نعيشه من جسدانية معينة، وجنسانية: ذكورة وأنوثة؟

إن عضو الذكورة بليغ، مبالغ فيه، يخرج عن لوحة المنحوت. ثمة زهو واعتزاز بذلك. فاليد تبدو في هيئته، إنها قضيب منتصب مرفوع نحو الأعلى، بنوع من الخيلاء، أو نحو الأسفل بنوع من التثبيت تعبيراً عن عنفوانية جلية، وهي تسند الورك في عملية دفع استعراضية والعين موزّعة بينهما.

لكن تبقى القدمان (الحافريتان) في إشارة إلى فحولة باذخة سخية. إنها تعزز من حضور الجنسي في التاريخ، حيث يلتقي الإنساني والحيواني في وحدة مهيبة! وتبدو حقيقة الجسدي هنا، وفي سواها، مما يُسهم في تعميق الإغراء.

وهذا التشريح البصري ليس مجانياً بقدر ما يدخلنا في بهو المعاش من الداخل، في (أنفسنا)، فنحن على أكثر من صعيد نعيش جنسانيتنا، نمارسها، وفي رؤية المعروض نعيش قدرها، حدودها. فالتاريخ هنا يحيل اللغة إلى صورة منحوتة، إلى نحت لا يتطلب ترجماناً لفهم أكثر من حقيقة داخلنا!

٣ والمتمعن في منحوتة (امرأة عارية تنفخ في مزمار مزدوج) لـ «دوفيزي» يتلمس عمق العلاقة بين الهيئة التي برزت فيها المرأة جانبية وهي في أوج فتنتها وأنوثتها، وتتخذ وضعية جلوس، وقد ألقت رجلاً على أخرى في شبه ملامسة، بينما برز النهد كاعباً، واليدان تندغمان مع المزمار. والتجسيد على لوحة حجرية بادٍ للعيان، إذ يضج الجسد حركة، كأن الصوت هو منطوق المنحوتة، والمزمار هنا رديف أنثوي، فالموسيقا ذات إحالة ميتافيزيقية كونية، إنها تستقطب بإيقاعاتها مثلما هو الجسد الأنثوي بطياته. وليس التكوّر القاعدي سوى الإفصاح الأبلغ عن مركزية اللذة، ونداء إلى الأعماق المغيّبة جانبياً ومنها. والامتلاء اللحمي هو ذاته صعود الصوت الأنثوي من الحجر، ودعوة إلى الارتحال صوب المنشود، والالتحام بالمبتغى الدفيء.

٤ وهذا ما يتضح بصورة أجلى في (أفروديتي من الكابيتول) حوالى ٣٢٠ ـ ٢٨٠ق.م.، وهي تفصح عن دلالة الأنثوي من خلال عضو الأنوثة المغطّى بيد

مفعمة بالإثارة لنعومتها البادية، أو من خلال ظهر عار (وقد سقط النصيف)، ويمتد خط النخاع الشوكي إلى الأسفل، مبرزاً المؤخرة الضاوية، إذ تكون في مواجهة أنوثة موظّفة لتتلذذ بها العين، التي تشكل أحياناً مجالاً خصباً لتفريغ الشحنات!
ويتضح أكثر في منحوتتين لـ «فينوس» إحداهما في متحف اللوفر والأخرى في روما، لا رأس لهما، أو فقدتا رأسيهما، ولكن المؤثر الأنثوي باق تعبيراً عن الرهان الذكري على المنشود في جسد الأنثى.

أما «جيورجوني» فقد قدم لنا في لوحته (فينوس النائمة) كل ما من شأنه إيقاظ الغرائز، وتفجير الرغبات. «جيورجوني» ليس غرائزياً في لوحته هذه، إنما يخاطب فينا طبيعتنا البشرية المقترنة بعالم النوم، إذ إن وضعية «فينوس» المضطجعة، حيث انسيابية جسدها الأبيض البض المتماسك، تشد إليه الرغبة بالانفتاح، عدا عن الغطاء ذي الطيّات بجانبها، حيث التوق إلى اللذة يعادل تحقيق الأمنيات الدفينة!

ثمة تمجيد إذن للجسد الذي يتحرر من ضغط رغباته ليغدو طليقاً، أثيرياً، وبمباركة من الديني، كما في منحوتة «أفروديتي من كنيدوس» لـ (براكسيتليس) حوالى ٣٥٠ ـ ٣٣٠ق.م. وفي متحف الفاتيكان، فـ «أفروديت» وهي عارية باستقامتها المنحنية قليلاً، وبيدها اليسرى وشاح يكاد يغطي جرة فخارية، تشعل الرغبة فيها، وفي الوقت نفسه بمعاينتها، حيث تغطي بيدها اليمنى فرجها، لإبقاء السر في حالة صمت متوثبة، وللتصعيد باللذة صوب الماورائي من جهة أخرى.

الجسد هنا معروض للذكري، وهو المعني به، والمعاينة فعل تشريحي، وفتْحي واستباحي لمكونات الجسد الأنثوي.

٥ وإذا كانت المعاينة تستمد مشروعيتها مما هو ذكري، فإن الجسد الذكري الذي يغدو موضوعاً لها، يتخذ وضعية مغايرة على الصعيد الدلالي وفي المنحى القيمي، فهو إذ يعاين إنما ليؤكد سيطرته، خلاف الجسد الأنثوي فهو يعاين ليدخل به في خاصية الذكوري، في الممتلك الذكوري.

ففي تمثال معروف باسم الرياضي «وشتماكوت» نرى أنه بقدر ما يتوحد الرياضي

مع ذاته بقدر ما يمسي خارج جسده لأنه بكل بيانه المرئي يشدنا إليه، فالنحات لا يهمه من عمله إلاّ الآخر، ذلك المغيّب الذي يقدّم من الآتي هو (نحن) وهنا يكمن خلوده، خلقيته الأبدية.

ولا يختلف فنان مثل «رمبراندت» وهو يحيل جسد المسيح المشبع بالسياط، وهو مقيّد، وهو مغطى في وسطه، حوالى عام ١٦٤٦م، إلى موضوع تأمل معتقدي، ولكن كأمثولة تتجاوز حدود الجسد المنكسر المأساوي، فالجسد المنكوب بفعل خطيئة أنثوية ـ كما يعتقد ـ بشكل أضحية باتت رمزية ذكورياً.

٦ ولكن في موضوعة العري، كيف يمكن التجاوب مع انطباعية عامرة محلقة كما يجسّدها، «رينوار»، انطباعة أخاذة، ولكن بمنطق إخراجي يعود إليه نَسَباً؟ ليس الجسد العاري، كما في لوحته (عارية) المضطجعة الملهمة المثيرة في وسطها تجسيداً لرغبة قائمة تتجدد أبداً، وفي ضوء الشمس سوى المدخل الرغبي لمقاربة شبقية الفنان، مغامرته نحو ما وراء العري، إنه لا يعرّي إلاّ لكي يكتشف ويعيش لذة حقيقة الطبيعي في الجسد. في «العارية» شبه استسلام، دعوة إلى التلاشي في الجسد، في الثانية وهي في ضوء الشمس قائمة وقد تكعّب نهداها، دعوة إلى التأمل إلى الإيروتيكية بالنظر لاستقراء مفاتن الجسد، وفي الحالات جميعها تبقى التعرية الرينوارية: المدينة الإيروتيكية المثلى للفنان، فالأنثوي مثار إبداعه، وضوحه نحو اللامحدود، وتجاوز للنسبي، كأن الجسد المتعري مشروع أولي للالتحام بما يعنيه خارجه رمزاً ودلالة وبقاء.

أما «كوريجيو» فهو يحيل الميثولوجي إلى مادة تقيم في الأبدي، ثمة أنوثة ـ باستمرار ـ في وضعية نداء، استقطاب، إقامة في السحر، وذخيرة عمقية مشتهاة من لدن الرجل، كما يسعى الفنان إلى شدنا نحو ما يفكر فيه، فالوضعيات الغنية تعطي الذكوري سيادة الرغبة وعنف الاكتشاف وحيوية الامتلاك، ومسرّات التوحد، وكأن امتلاك جسد الأنثى هو دخول في اللامتناهي.

٧ وإذا كان الجسد المتعري يمارس حضوره الوظيفي، الميثولوجي، القيمي، الشبقي في العين والفكر، فإن الجسد المستحم: الجسد المائي، أو المتوحد بالماء وفي حيّز الحمام

حيث تشتعل الشبقية أو ينفتح الجسد على مغيّبه، على مهمّشه ومكبوته ولا مسمّيه، يتقدم كل تصور، أو على الأقل يؤكد فاعلية وجوده. كما في (امرأة تستحم) لـ «رينوار» وقد كشفت عن وركها المربرب ونهديها المتحدّيين.. ترى ما الذي دفع برينوار إلى الاهتمام بموضوع الجسد الاستحمامي (إن جاز التعبير)؟

هل الجسد في وضعيته تلك يفصح عن العلاقة المتداخلة بين حيوية وانسيابية الماء وهو يغسل الجسد ويتلبسه، وللجسد وهو يتميز بليونته وانسيابيته اللحمية، لتتحول العلاقة هذه بالتالي إلى التمهيد لرغبة اشتهاء مدفونة بالظهور؟ أليس التركيز على الجسد الاستحمامي غوصاً في عالم خَلْقي، حيث الولادة الناضجة تتكرر؟

لماذا يحرص على تقديم الجسد بتلك الهيئة من الأنوثة الجاذبة، في فضاء تأمل ملغز؟ ألا توحي تكويرة الورك واستدارة النهدين وهما في كامل كاعبيهما، وتكوكبهما، واستدارة الوجه والفم الضامّ على لذة كامنة.. بأن «رينوار» يعرفنا بعالم الحمام، باستشراف كل ما يخفيه الجسد، وخروجه إلى الطبيعة؟ ولعل الشَّعر الذي يسربل الظهر يضفي أنوثة مجتباة أكثر على جسد يُنَمْذَج له! فالاستحمام انفلات من القواعد، من المألوف، دخول في فضائيات هواميات وأسرار الجسد، وهو يستعرض كوامنه!

وإذا كان «رينوار» ضليعاً بعالم المستحم، فإن «إدغار ديغا» أكثر ضلوعاً في ذلك أو مثله. إنه يعتبر هنا فناناً حمامياً بامتياز، وذلك من خلال مجموعة اللوحات التي رسمها عن الجسد الأنثوي وهو في وضعيات مختلفة (بداية ونهاية)، ومن خلال عنوان «المستحمة».

إن الحمام ساحة استعراض النظر، استباحة لا اعتراض عليها في مراقبة الجسد الأنثوي الذي يفيض شبوبية. الحمام دعوة مكشوفة إلى عالم الطبيعة التي تبوح بكوامنها، إنه الاعتراف بكل أثرياته الكامنة التي كان اللباس وأدبيات الحشمة تغطيه، وفي الآن عينه تجسيد للطفولي، ولهو بقدراته، واستمتاع بطاقاته، ومكاشفة لمغيّباته، حيث العالم ينساب خارج قيوده. ففي أخلاقية الماء والجسد وفي الحيّز

المادي (الجداري) تبرز الرغبات في كل منافذ الجسد، وتتتالى مع رعشاته كما البخار أو القطرات المدرورة، والمتسلسلة، في هيئة كرنفالية، وخصوصاً عندما تتداخل وتتعانق أعضاء الجسد مع بعضها بعضاً، خلال اليدين والقدمين، وانثناءات الخصر، وتجاوب النهدين وسواهما مع كل ملامسة ذاتية، كأن ثمة اعترافاً لكل عضو مع سواه بحقيقة الكامن فيه، وفي المجموع بالتالي.

وهذا هو سر العلاقة بين مفهوم الحمام ودلالته في بعده التكويني، وبيان عن توضعات الجسد، والماء يغدو شاهداً على جسد يتمظهر بهيئات شتى.

الحمام عالم توحدي، والمستحمة تعاين جسدها، تشكوه وتشتكيه، في مرافعة منه وعليه، تتوحد معه، تعيد خلقه من جديد. وترتّبه برغبات وأخيولات جديدة، لعناق حياتي جديد. ولكن الفنان وحده يستطيع إزالة الحاجز الكتيم (رغم ثغوره المتعددة ومساماته وهي أعينه الداخلية السحرية)، وهو يكشف الستار عما يجري.

ففي كل لوحة ثمة عيون تقتحم الجسد، وتمتلكه بالمزيد من تركيز النظرة لتغدو هي المملوكة والمشغوفة بطياته الملهمة. وهذا يعبّر عن لذائذية الرجل الحمامية، ودعوة متخيلة للدخول مع وفي جسد مشتهى إلى حيث اللذة المنتظرة.

ولكن ماذا عن أجساد فناننا الآخر (محمود سعيد)؟ ماذا عن «مستحماته» التي رسمها عام ١٩٣٤؟ ثمة أفق يمتد أمامنا وهو يحتضن عارياته، أو لنقل متعرياته، كموضوع فني يفيض دلالات! فمستحماته هنا في عالم مفتوح: بحري! ثمة توق إلى المغامرة، رغبة في التحرر من قيد اللباس، والبحر حمام المغامرة، وطقس المسافات الطويلة واللذيذة، وآفاق تنفتح على آفاق، وتطهّر من المادي، إذ ليس الماء هنا سوى الكاهن الميثولوجي الذي يغمر الجسد ويحمله حيث العالم المنتظَر: الأجساد لها عنفوانها الشهوي، وملامحها المكتنزة، حيث السمات الأفريقية بكل زخمها الميثولوجي والطقوسي الاستوائي واللغزي تطبعها بطابعها الوحشي الطليق. ولعل ما قام به (سعيد) هو مخاطبتنا بلوحته هذه، تنص على ضرورة الارتحال إلى أجساد تبتغي الارتقاء إلى مستوى البحري، والحرية التي تتماهى مع اللامتناهي وتنفتح عليه في العمق!

والفنان «محمود سعيد» لا يخفي اهتمامه بالجسد الأنثوي. إذ ثمة انغمار بجاذبيته، وهذا يرجع كما هو مُلاحَظ في لوحته «عروس البحر» ـ ١٩٣٢ إلى الدلالات الثرة لذاك الجسد، فهو يتجاوز حدوده المرئية، ويتلبس الأسطوري والواقعي والرمزي معاً، ويحفل بمعان ثرّة، فهو يتداخل مع الأرض والسماء والمخيلة والعجائبي.

وليست اللوحة المذكورة سوى فكرته في نسيجها الشرقي الشعبي، الواقعي والرمزي معاً، حيث تبدو محمولة بالبحر بالإغراء، بالاستعراض، بالانتباه إلى ناحية أخرى، لإفساح المجال لنظر المتفرج، وهي تعكس شبقية شهية تتلبّس مساحة المرئي، كأن الفنان إذ يقدمها، فلكي يعرّي ما في ذاته، يفصح عن رغبته بدوام النظر، والنظر هنا امتلاك بليغ للمبثوث في الأثر المرئي باعتباره نصاً برمائياً، يجْبل المفهوم التكويني الميثولوجي من الماء والتراب، ويحيل مفهوم العروس إلى مدى رغبي شبقي يغطي أو يتلبّس الجسد كله!

وخلافه أو مقابله ألا يكون (لورنز) مسكوناً بعالم (سعيد) الرؤيوي؟
إن المنظور الثقافي له وبعده، يحيل موضوعه المعنون بدوره «عروس البحر» ـ ١٩٤٥، وهو نصب يخترق الزمن، إلى حيّز الميثولوجي. فالمنحوتة تنتصب أمامنا: تَخلَلَ الورك المستدير المكتنز الكثيبي الذي يحتفظ بإغرائه، وكاعبية النهدين كذلك، والخصر الضامر كدعوة للانغواء والانقصاف إثر موجة الشبق. ويبقى الرأس في دائرة المعكوس معتقدياً، بينما القدمان الزعنفتان، فتفصحان عن بلاغة العجائبي، والمائي في غمرانه لمنحوتته وهي بليونتها النسابة عالياً والصلبة، والرأس في غياب ملامحه إذ يختفي في فضاء المتجلي، ربما كل ذلك يحيل الجسدي إلى خانة المشتهى الذكوري، إلى رغبة الفنان في امتلاك السر وما بعده. إن فتنة الأنثوي هي بمثابة توقيع خلود للفنان هنا!

٨ لكن مع الفنان (جاكوب جوردانز) ـ ١٥٩٣ ـ ١٦٧٨م وفي لوحته (زوجة الملك كاندوليس) ملك ليديا، لماذا يظهر العري بفصاحته العامرة؟ لماذا المكان يفيض بألقه وكأنه يريد عبره توقيف الزمن بجاذبية المثير في الجسد؟ ما الذي كان يدفع بالفنان لكي (يقول) بريشته وألوانه عبر جسده (المرسوم) المكتنز أو المرئي والمضاء ساطعاً؟

هذه اللوحة المرسومة من الخلف، ومن ثم الالتفاتة، والوشاح أو اللباس الذي ينزلق على الساعدين، وصورة الكلب الذي يبدو لاهثاً وهو ينظر في الساق المرمرية الشفافة، واللوحة الخلفية بكل عتمتها لتعكس رغبة مسعورة فياضة في الجسد.. كل ذلك تنويعات شبقية، ألأن الجسد الأنثوي كان يمثل وقتذاك اكتشافاً مستمراً أوروبياً تنامى مع خاصية الأنثوي في امتلاك العجائبي والغرائبي؟ هل ثمة دعوة إلى ما وراء الجسد المعروض عبر نظرة تشمل التحدي والدعوة إلى (مأدبة) لذة عامرة لاحقاً، أم أن الفنان يريد أن يتحدث رسماً عن عظمة ما كان (يمتلكه) «كاندوليس»: جمالاً وإغراء وجاذبية؟ إذ امتلاك جسد مكتنز يعادل امتلاك سلطة فارهة، أم ليستقرئ حقيقة ما كان فيه وعليه عصره في هذا المجال؟ الجسد الأنثوي ومن الخلف هو المكشوف، أما الآخر الذي بالكاد يُشاهد فهو يمثل وضعية مراقَبة، كأن في ذلك تعبيراً عن واقع مرغوب فيه، يحيل الأنثى إلى جسد افتتاني، هو جماع رغبات ذكورية؟

وبعده فإن (كوراجيو) (١٤٨٩ ـ ١٥٣٤م) بقدر ما يستعرض «ليدا» الأسطورية وهي في هيئة مغرية ومن حولها، وتستند إلى شجرة وتقتعد عتبة ما، مستسلمة لمداعبات زيوس الذكوري الشبقي في هيئة بجعة أو تمٍّ، برقبة طويلة ومنقار مدبّب تعبيراً عن فحولة تتناسب وخاصية الألوهية في زيوس رب الأرباب اليوناني، وقد انفرج ما بين فخذيها، وهي في حالة انتشاء وتلذذ، لتنتهي اللوحة بتحولات الإله الذكري، وقدرته على المغامرة، وتحقيق المرغوب فيه، من الفضاء الذكوري إلى الحيّز الأنثوي. لكن الجنسانية الفارطة هنا تنسكن في تعرية الجسد الأنثوي، وكما يتمنى الفنان بدوره، حيث الجسد بقدر ما يرتقي إلى مستوى المثال إلاّ أنه يبقى مسكوناً بسلطة الذكوري، وكأن كل ما في الجوار يعيش حالة الإيروسية التي يعيشها ويبثُّها زيوس ذو القدرات الخارقة، وهو ينقلب من هيئة لأخرى لإشباع نزواته، وكأنه في جماعه إيروتيكيا كونية وموجود من أجلها!

وتظهر «فينوس» ربة الحب والخصب، الأكثر حضوراً ولفت نظر مقارنة مع «كيوبيد» ابنها كما اعتقده الهلنستيون. لكن المهم هنا هو هذا الحضور الجسداني لفينوس، في لوحة «فينوس وكيوبيد» بريشة لوكاس كراناش الأصغر (١٥١٥ ـ ١٥٨٦م) وهي تتجلى أمامنا هيفاء وسيمة كموضوع تأمل، وفي وجهها كما في

تناسق جسدها تختفي ابتسامة عارية غامضة مع انغلاق لسرٍّ، وربما استواء العلامة المرتسمة تعبيراً عن حب يحرك فينا نوازع مختلفة، ومن خلال نهدين لا يظهران بوضوح، لكن استدارة الفخذين، وما بينهما تستنطق أكثر من حالة وتؤوّل بأكثر من صفة.

وربما أراد «غويا» المعروف في (المايا العارية) ممارسة (حنكته) الفنية ومهارته في تقديم امرأة كاسية أساساً، قد تجلت مميزة بأكثر من خلل جسدي: في نهديها وعضديها وفخذيها ووضعية ساقيها، ألأنه قدمها كما كان يعتقدها حقيقة، وليس لأنه لم يكن يعرف التناسق الجسدي كما اعتقد نقاده؟ إن (المايا العارية) هنا هي المرأة التي تفكّرها على صعد مختلفة!

أما في لوحة (فينوس) لـ «تيسيانو» فقد فعل الفنان مبدعها حسناً، وهو يرسمها في وضعية ممددة ومثيرة في آن، ومن الجهة التي يمكن لمتابعها أن يتخيل جاذبية الموقف عندما يقابلها ممددة، أو يستلقي معها، وليترك اليد اليسرى مادة لأكثر من سؤال، إذ تظهر الأكثر التفاتة في اللوحة، وكأنه بذلك يستقرئ شعور الناظر، وهو يفكر في اليد ذات الأصابع الموسيقية التي غطّت عضوها الجنسي، وتبقى ملامحها وشعرها المنسدل على الكتف، مع الفراش الوثير والمحيط الدفيء المتناغم، وما تحمله في يدها اليمنى علامات فارقة أخرى، تعمق حقيقة الرغبة التي تمتلك المشاهد، وتعريه بصور شتى!

وتبقى (أولمبيا) وهي لوحة لـ «مانيه» مثالاً آخر في حيّز الإيروتيكي، تبقى المرأة العارية المستلقية أو في السرير النموذج الأكثر إغراء في مخيلة أو في اعتبارات الفنان. فالسرير كشّاف الحقيقة العارية، وما يعادل السر الذي ينفتح على الداخل الدفيء، والمسرّة المرتقبة، والجسد العاري لا يبقى مستوراً. وهذه الهيئة المرسومة بدقة فائقة، تفصح عن نظرة الفنان إلى العري كحقيقة لا تخلو من تحدٍّ بالنسبة إلى الناظر، حيث المواد الداخلة في اللوحة تساهم في تعميق حركية الجسد لمن يعانيه. ثمة استقطاب وجاذبية، يتجاوزان حدود الغريزي، ويجاوران الكامن والمخفي والذي لا تستطيع اللغة التعبير عنه بدقة!

لكن «موديلياني» في لوحته (عارية) وخلاف لوحات كثيرة، يُظهر العارية نموذجاً

للتأمل، فالأبعاد ليست دقيقة، حيث الجسد يخضع لموقف ولموقع الفنان، وقد غيّر في مقاساته وألوانه. هل الفنان في هذه الحالة يُخضعنا للاختبار اللوني، لاختلاف مقاساتنا في الداخل؟ أليس اللاتناغم يرعبنا، يفكرنا في ما نحن فيه، يعيدنا إلى داخلنا عبر عرينا: هو عراؤنا المكشوف باطنياً وتعرينا قصد مساءلة ما نعيشه ونعايشه بمعان شتى؟ ثمة عارية، إنها امرأة نائمة، لكي توقظ في الناظر كل ما هو غاف وبشكل خاص تجاه القسم الأسفل. حيث منطقة الفرج تلفت النظر تعبيراً عن أكثر من رغبة وقيمة.. كأن سر الجمال كامل في تجاوز ما هو مرئي هنا!

لكن «يان هانا» التشيكي في (العارية الملتفّة) يأتمننا على سر لا يهدأ، ففي الجسد المنحوت، ومن الخلف لا يدعنا لحظة واحدة غافلين عنه، ونحن نتمعن في تكوينه: كتلة وحجماً وحركية.. ثمة تكور، مع تركيز على منطقة الورك الأكثر بروزاً، وكأنها الحاجز الناري الذي يعلم بما يتقدمه. تبدو الحركة عنيفة هنا، حيث تتجلى مغايرة لما عداها، وكأن الفنان أراد استفزاز المشاهد أو الناظر، أو التعبير عما يفكر فيه تجاه المرأة، إذ يبرز الجسد الأنثوي مأخوذاً، مستلباً، مصوراً وفق الرغبة ذكورية دون أي اعتبار لعقل المرأة، أم أن «يان هانا» يهيّئ الحجر المنحوت للانفجار مقابل شبقية الذكرى المأخوذة بالكتلة الموشكة على ملء الفراغ المحيط؟

ولكن ماذا عن علاقة الوشم بالجسد؟ إلامَ يحيل الوشم الجسد وهو يحفر فيه توقيعه الذي يتوغل في نسيجه إلى درجة التموضع فيه والتوحد معه، فيكون الفصل صعباً جداً؟

ففي جسدين موشومين كما أوردهما الدكتور عبد الكبير الخطيبي في كتابه «الاسم العربي الجريح» الأثير عندي، يسعى من خلالهما، وهما مغربيان، ومن الجهتين يظهر الوشم كلباس مكتوب، ورمزاً، وحالة وسطى بين الصوت والصورة، بين الموسيقا والكتابة، حسب تحليل الخطيبي المشع للوشم. لكن ما يظهر لنا بالمقابل هو أن الجسد الموشوم هنا، وهو أنثوي، يخضع للتحوير! إنه يُنزع من عالميته، من طابعه الجنسي العام، ليغدو محمولاً بعلامة، بوسم، أو باسم يكونه، يدل عليه، ينزع من جندره لتتم تنحيته بصفة ملاصقة له، هي قيده، فكأن الوشم طقس ترويضي يدخل الجسدَ في (حظيرة) المرغوب فيه اجتماعياً. ثمة ذاكرة مرئية

معلومة تطارد صاحب الجسد، تبقيه في حظيرة واشمية، ثمة تأميم جنساني موجّه لجسد كهذا، واحتكار له وهو منزوع الاسم والدلالة، فلا مفرّ إذاً من البقاء تحت مظلة الواشمين وهم جماعة، فئة، أهل الجسد الموشوم، قبيلته، عصبيته.. وربما يُدخل بالجسد الموشوم رغم الرفض الديني له ـ كما هو معلوم ـ إلى حيّز المعتقدي، حيث الوشم يغدو كلمات دالة، وموسيقا علاماتية مرافقة، والجسد محكوماً بآثاره، بسلطة أركيولوجية تستبد به، حتى ما بعد الموت، إذ يكون الجسد خارج طبيعته، مراقباً أنّى حل وبقوة.

وهذا التنغيم الصامت والمرئي، وهو ترقيم لإعادة بنْونة أو تشكيل الجسد وفق معتقد ما، يؤكد في سعيه اللوني الأحفوري على مدى خضوعه للتبدل والتمحور، واعتباره مجالاً واسعاً رحباً لأكثر من صراع رموز وقيم وعلامات معلنة وسرية!

ولكن (بيكاسو) يخلق جسده الخاص ويغرز فيه، وشْمه اللوني المميّز به، كما في عمل فنّي من أعماله الأخيرة، عام ١٩٨٦، فثمة عناق وتداخل وبروز لافت جسدياً. وهذا المزج الجسدي الاثنيني، عبر النفخة الروحية، وفقدان المعالم النوعية بين الاثنين يكشف عن القوة الشبقية الهائلة التي أراد بيكاسو التعبير عنها. وذلك من خلال خاصية التوحد الجلية بين الرجل والمرأة. ولعل في وضعيتهما أكثر من دلالة، حيث كل جسد متداخل مع الآخر يرغب بالتلاشي فيه، إنها شبقية (بيكاسو) بالذات، مع إعطاء مجال أوسع للمرأة بجسدها العاري، وكبر النهد المعبر عن شبقيتها، واستسلامها أكثر للجسد الذكري، رغم أن المظهر الأنثوي يتلبس الجسدين. ولعل غياب التفاصيل الدقيقة في الجسدين وتداخلهما وطغيان الأنثوي، وتداخلهما يظهر كل ما هو لافت للنظر ويطيل المعاينة، وكأن «بيكاسو» أراد التعبير عما يشتهيه في نهاية عمره بمثل هذا الحضور الأنثوي الاثنيني التوحدي!

لكن إلياس زيات في لوحته «العارية» رغب في رسم امرأة عارية من الخلف، وهي جالسة وقد انسدل شعرها إلى الأسفل (بنداء خصوبة الجسد) ويداها تشكلان دلتا وقد تداخلتا مع شعرها. وربما كل ذلك يمنح منظور «زيات» ما يعتقده مؤثراً في الناظر، وقدرة أكثر في معاينة ما يكونه هذا الجسد، ما (يتقدمه)، وكأن «زيات» بلغته الفنية تقصّد تقديم لوحة كهذه، ليفسح المجال واسعاً لكل من يتمعن في

جسده المرسوم النصفي في الكشف عن مخزونه المعرفي من جهة، وإظهار بلاغته الفنية من جهة ثانية، والإفصاح بشكل ما عن معتقده وموقعه بما يعاين من جهة ثالثة، ليكون المنظور مسكوناً بمعان جمة، ومتضمناً أكثر من رمز يشمل الحياة والأرض والخصب، ولكن يبقى استمرار التأويلات ناحيته هو الأول والأخير.

أما أدهم إسماعيل فثمة حركية واضحة في لوحته، وزخرفة مؤثرة، هي نص شبقي تكويني، تجسد لوحته «عارية» ـ ١٩٦٣. أتراه كان يريد من خلال تقاطيعه رفع الجسد من مستوى طبيعته إلى مستوى الرمز، أم ليبقيه في حيّز المتخيل كما اعتقده في لعبة الظل والنور، وليبقى لغزاً لا يسبر قاعه، وجواباً على سؤال يخص حقيقته لا يمنح لصاحبه؟ أم أراد رسم الجسد وهو مشاهَد ومعاش في أنثويته المتداولة، حيث التركيز جارٍ على النصف الأسفل منه أكثر؟ ثمة معاينة للمحظور، واستنطاق بصري له بأكثر من معنى، لأن نص الجسد الغني يفيض بتأويلات مبدعة لامتناهية!

لكن ماذا نستنتج من منحوتات (القبلة) لـ «رودان» و(عناق) لـ «فؤاد دحدوح» و(العشق) لـ «جبران خليل جبران»؟ ثمة اتفاق غير معلن عنه، هو اتفاق الإبداع الذي يبزّ الزمني، ويخترق المكان، ولو اختلفت الأشكال، من ناحية التأكيد على التوحد الإثنيني. ففي اللوحات الثلاث رغم التجلي النحتي أو بروز الخلْق الحجري، ثمة رغبة في تجاوز النوع الواحد، وبلورة تكوين جسدي موحد: ذكري ـ أنثوي، حيث تظهر الأنثى الأكثر امّحاء في اللوحات، أكثر قابلية للذوبان والامتلاك، كون الأنثى تتميز بالكرم التلذذي، تتصف بالعطاء، إنها تعيش خارج سرها، تفيض باللذات، رغم اعتبارها مجموعة طيات لا يُسبر لها قاع، والجاذبية الأنثوية تعكس شبقية الرجل أو جرأته في التحرك صوب الجسد الأنثوي، وكأن الجسد الأنثوي هو الذي يفصح عن رغبته في الذوبان مع النقيض المكتمل معه، فالحالات الثلاث تضع الجنسانية باستمرار في حيّز الموجّه ذكورياً، رغم أن جذوة الحياة تتقدمهما معاً ـ ولكن تأبيد الموقف يبقى ممهوراً بالذكورة، فمبدعوها هم ذكور، وكأن الحجم واللون وكل ما يلزم للإبداع يُحوَّر ذكرياً! وهو اعتراف معكوس بعبقرية الأثر الأنثوي!

وتبقى موضوعة «ليوناردو دافنشي» في لوحته (ليدا والبجعة) مختلفة، من ناحية

اهتمامه بما هو أسطوري، وربما كان ذلك لتأكيد حقيقة ما، هي أننا كائنات نعيش الميثولوجيا في العمق، وأن جسد (ليدا) العاري الفاتن هو حقيقة ما نصبو إليه، ونسعى إلى معايشته، هو حقيقة فاتنة تشدنا إليها، وليست البجعة إلاّ رمزاً ذكورياً لـ «زيوس» اليوناني العظيم، وليست الرقبة الطويلة للطائر سوى التعبير الأمثل عن ذكورية الرجل، حيث الممانعة الليدية هي في جوهرها تحريض أنثوي على المزيد من التقرب إليها والمقاربة منها، كما يعتقد «ليوناردو»، أو كما يتهيأ لي ذلك، إذ الفني قد يتوقف عند تأويل معين، ولكنه يتجاوز ويشع من جهات مختلفة دون توقف؟!

لكن «ميكيل أنجلو» في موضوعته الجدارية التعبدية (آدم وحواء): كنيسة السكستين، يمنح العري بعداً تاريخياً ليس هو التاريخ الفعلي وإنما التأريخ لما كان يعتقد كذلك من منظور فني ـ ديني!

تُرى ماذا كان يريد «أنجلو» أن يقول، وهو يفصح عن الكثير الكثير من الرغبات المتوشحة دينياً تحت سقف كنيسة يوم القيامة؟

لماذا منح الجسد هذا الحضور المرئي المذهب وهو في كامل يفاعته العريوية؟ تبدو حواء كجسد والمفتتنة الأكثر بروزاً في اللوحة، والحركة تنطلق منها، حتى الرغبات تقول ما تقوله انطلاقاً منها، بفيض لا يخفى على الناظر، بعكس آدم الذي يبدو مغموراً بحركة هي مصدرها، ورغبات مبثوثة وباثة فيها ومنها، إنه مأخوذ بها، لكن الشجرة تحيل اللحظة الافتتانية إلى ديمومة والحية إلى حياة.. ثمة قيمومة حوائية وخطاب أنثوي مهيمن يعكس موقف الفنان، أو كما يطلب منه، باعتبار المرأة أصل الخطيئة، وكأن العري المجسّد فيها بداية، يشكل طرساً محضّراً لتوقيع تاريخ موجه ذكري اتهامي ضدها عليه، وإن جلوس آدم بشكل ما، مظهر عجزي، فيه نوع من التوسل والمحاججة العاجزة بتوقيفها، وهو يعبّر عن معايشة المأساة التي حدثت أو كانت وشيكة الوقوع، والجسدان في تآخذ، كأنهما كانا يعبران عن لحظة كان لا بد لها أن تحصل لأرْخَنَة الخليقة، وكل مشاهدة هي معايشة لأصل ما.

أما جنسانية «جيورجياني» (١٤٧٧ ـ ١٥١٠م) في لوحته (حفلة موسيقية ريفية)، فهي لا تخفي معتقدها وخلفية المعتقد الدينية الثقافية. إن الجسد الممتلىء لصاحبة

الآلة الموسيقية يتماهى مع السحر المتمكن، ومن الجهتين: أماماً وخلفاً، العري الأنثوي هو حقيقتنا المنشودة والمرفوضة معاً ولكن من خلال أنثانا التي نتصورها، حقيقتنا التي بها نفصح عما نريد في العمق، رغم إدانتنا الصاخبة والمتعددة الأشكال للوضع الذي حللنا فيه تاريخياً ودينياً، ويبقى الجسد الذكري كاسياً ما يحجبه عن المكاشفة. إنه مغطّى، الحشمة هنا مسقطة ذكورياً على اللوحة. والأنوثة هي المعروضة لمن في اللوحة ولمن يعاينها، لكي نمارس طهرانية ذكورية بمكر جلي، فكأن الحقيقة باستمرار تمتلكها الأنثى، وكأن الإغراء هو فعل من أفعال الحقيقة والتي تتخذ صبغة الأنثى اللعوب وهل ثمة أنثى لم تُعتبر لعوباً؟ والممنوع يتخذ علامة أنوثية. أليس هذا كامناً في لوحة «جيورجياني»؟!

ويبدو أن موضوعة (آدم وحواء) قد استأثرت باهتمامات المعنيين من مؤرخين وفنانين وسواهم، كما في حال فنان مأخوذ بسحر الديني هو «ميكيل أنجلو» ففي لوحة (آدم وحواء والتفاحة) حيث العري الاستنطاقي، تبدو الحركية الصاخبة والواضحة في لوحته الموسومة تلك، فهي التي ترينا عمق الدلالات في الجسد، وكيف يؤرّخ لوضع معيش، ومن خلال حدث مفصلي في التاريخ، إذ يظهر الجسد الحوائي أكثر حضوراً بالإثم، وأكثر تعرضاً للعصف، وشعوراً بفداحة الموقف في قراءة ذكورية موجهة للحدث التوراتي فالإنجيلي لاحقاً. وتغدو التفاحة بدلالتها الميثولوجية وقيمتها الانثروبولوجية مفتاحاً للدخول نحو عالم ضاجٍّ بالمعاني. فالتفاحة أكثر من كونها مادة طعامية، إنها دنيوية وتعرّي الجسد على آخره، وتفتح على الشهوي والإخصابي والتناسلي وباسم المرأة!

أما في لوحة (آدم وحواء) لـ «دورر» الألماني، التي قُدمت حفراً بالمنقاش، يظهر «دورر» مأخوذاً بالهاجس الجنساني، وهو يعزز من قيمة الشهادة الذكورية في تأثيم الجسد الأنثوي بالمطلق، فالجسد الآدمي يبدو في قامته أكثر انتصاباً، ولكنه مأخوذ بإغرائية الحركة التي ينفّذها الجسد الحوائي. وفي ضوء ذلك يبدو الفعل المحرك للتاريخ أنثوياً بامتياز، والتأريخ ذكرياً، حيث يتم تحوير الحدث لصالح الذاكرة الذكورية، وتبقى الشجرة الدالة على فعل الديمومة شاهدة على هذا الحدث، ولكنها تتداخل مع حركة الحية وأبعادها الشيطانية المغرية والغاوية بعكس الجسد الآدمي كما يعلوه الببغاء.. أهي إدانة لما جرى، أم توليف مستمر لحدث يؤثم المرأة؟

أما «غوغان» في لوحته (كلمات من الشيطان)، فيظهر مستنطقاً للعري بدوره! جنسانياً. ترى من أين جاء «غوغان» بفكرة الشيطان في لوحته هذه التي يمتزج فيها التعبيري بالسريالي والانطباعي؟ ما سر هذا التشويه للجسد الأنثوي، هذا الذي يتنمذج هندياً حيث عاش فترة من الزمن بين الهنود؟! إن النظرة مع حركة اليد اليمنى بمثابة رسالة عن بلاهة معينة، وعن شيطانية تستقر في ملامح الوجه ونظرة العين الجانبية، حيث تغيب الفوارق الجنسوية، إفصاحاً عن حضور شيطاني يحمل علامتي الذكورة والأنوثة معاً، والجسد المرسوم ذو إيحاء خفي ومحرك للمشاعر، وبما هو مبثوث في داخله من خارجه. كان «غوغان» يسخر من كل ما وصل إليه عن (الحكاية) ومن مجتمعه ويرفضه!

ولعل «لوكاس كراناخ الأكبر» في لوحته (الفردوس) مسكون بجاذبية العري لتجسيد الحقيقة، فالحقيقة كما يبدو عارية، والجسد العاري يمثل الحقيقة التي لا تحتاج إلى توضيح، وفي اللوحة المذكورة ثمة أجساد عارية كما خلقها الله، تسبح في متعة ولذة وتعيش حبوراً وسعادة غير محدودتين. أجساد متحررة من الخوف ومن ثقل اليومي والجاذبية الأرضية، وكل الكائنات الأخرى في خدمتها، وهي جملة الحيوانات التي كان يفكّر فيها، حيوانات توجد بوجود الأجساد تلك، فالجسد هنا هو الذي يعيش عريه دون أي حجاب.

وبدوره «بوش» يقدم لوحة فنية عن الجنة، ولكنّ ثمة حضوراً طاغياً لحيوانات مائية، وحيوانات أسطورية، وكل ذلك لتعميق سعادة ولذة الجسد الفردوسي. وهو التعبير الأقصى عن الرغبات البشرية في العيش حيث لا خوف ولا قلق ولا موت.. إنما انعتاق من الهموم جميعها!

لكن الجسد «البلاكي» يبدو مُخيفاً بالفعل، وخصوصاً الممثل الشيطاني في الوسط! أهو يعبر عن موقفه من القضية الماورائية، لفكرة الشيطان بهيئته حيث ملامح الحزن والغضب والاحتجاج والأسى تغطي وجهه، وحركته التمثيلية وهي حقيقية تفصح عن طغيان المؤثر الشيطاني، بينما الآخرون، يعيشون رعبهم وهلعهم من ناحية، والقهر الذي يتملكهم من الداخل من ناحية ثانية، وعدم القدرة على تحمل ما يقال، ويمثل من حركات رفضية أمامهم من ناحية ثالثة. كأن «وليم بلاك» في

لوحته (الشيطان يثير الملائكة)، يعيش التمرد الشاعري الشيطاني، التمرد الأدبي، ويتعاطف معه، أو يصوّره كما وصلته الأدبيات المختلفة عن الشيطان وجنوحه، هذا الرمز الكوني المطلق للشر، ولكنه في لوحته هذه، وكشاعر من طرف آخر، لا يخفي شعوره التعاطفي مع المتمرد الكوني، حيث تمتد يداه الشجريتان، وخصره الشجري نحو جهتي الكون.. وكأنه يعيش حالة التمرد هذه، والأهم من كل ذلك، فإن حركية الأجساد تستقرئ الناظر، وتواجهه في معتقده، وهي عنيفة لا تهدأ، تعبيراً عن صراع أبدي لا يتوقف في كوننا هذا!!

٩ ليس العري تعرية للمغطّى فقط، إنما إفصاحاً عن المغيّب، ولسان ما يمكن قوله من خلاله، حيث تعجز الكلمات عن اقناع الذات بما يعاش. إن زوجة «روبنز» الفنان المعروف في لوحة له، تبدو مثيرة لاهتمام كل معني بالفن والتحليل النفسي والواقع اليومي. إن (فرسافيا) في الصورتين المرسومتين، الواقفة والجانبية الجالسة واحدة، وفي الحالتين تابعة، تكون لنظرة الفنان الزوج من الداخل.. ما يعجبه هو الجسد الأنثوي الذي يُنظر إليه، دون أن يكون الناظر منظوراً، تعبيراً عن إرادة امتلاك المعنى لكل ما يحرك الجسد. ففي (فرسافيا) تبدو النظرة هائمة حالمة ثملة نوعا ماً، جانبية، وثمة وَلَه شفاف بذلك، أو ابتسامة «جوكندية» مرافقة لشعاعية العري المكشوف، تعبّر عن موقفٍ دفين قد يخص الفنان بالذات، هذا الذي أرادها أن تكون كما يرغب، ليتحكّم في جسدها، وليست تعرية الصدر ومفاتن النهدين، وهما «منبعا اللذة ونقطتا تحكّم استراتيجية بالجسد بمعانٍ شتى حتى لو كان ذلك رمزاً تجاوز الجسد كمفهوم بيولوجي، وخاصيتا الخصب والأمومة» والفخذين وما يليهما نحو الأسفل سوى التعبير المفضل عن شبقيته، عن نظرته إلى الجسد الأنثوي، فالرجل هنا يرى ولا يريد أن يُرى.. ويبقى القسم المستور محكوماً بالمكشوف ومن خلاله تعميقاً لخاصية الرغبة ومغامرة التأويل البصرية أو ليبرز مفاتن الجسد لسواه تأكيداً لما هو فيه من شعور بالقوة ومعايشة للذة خاصة به، وتبقى صورة الكلب الصغير ذات دلالة، حيث الشبقية تعمق من خاصية النظرة وتؤججها، بينما تكشف الأخرى، وقد رسمت دون تناسق وهي واقفة، وكاد الجسد أن يتعرى من انزلاق اللباس، على طريقة «النابغة الذبياني»:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه   فتناولته واتّقتنا باليد

وذلك في وصف (المتجردة) زوجه النعمان. والفارق هنا هو أن الفنان نفسه أسقط هذا النصيف، ليبقى الجسد كما أراد رسمه، وذلك من خلال النتوءات الموجودة في الفخذين والساقين ولا تناسقهما، وليظهر الفارق كبيراً بين لذة النظر إلى القسم الأعلى، والنفور من القسم الآخر (المشوّه) ليس لأنه لم يتقن رسمه، وإنما لأنه عبّر عما في واعيته، أو ليحرّك دوافع مختلفة في واعية الناظر، فالجسد هنا كتاب مفتوح متعدد اللغات والأصوات، مختلف في متضمناته، غير قابل لتأويل محدد، بحيث تغدو (فرسافيا) خارج حدودها الزمكانية، مؤوّلة دون تحديد أو تأطير لها، ولهذا يبقى الجسد هنا قرين أبدية غير معلومة... لامتناهية! واقتصاد إرادة مسيطرة يتجدد باستمرار!

والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل هناك علاقة بين الموسيقى والجسد الأنثوي (هنا خصوصاً)؟ الموسيقى في بعدها الفيثاغوري ـ الأورفيوسي ـ إذا كان الجسد الأنثوي متميزاً تاريخياً بخاصية تحريمية، يحظّر النظر إليه، فلأن ذلك ينبع من إضفاء البعد القدسي عليه في الحقيقة إذا بحثنا عن الأصل الذي يغيّب تاريخياً، فإن الموسيقى هي ذاتها جسد منساب ذو وقع عذب مغر يشدنا نحو هاوية لا قرارة لها، إن كلاً من الجسد والموسيقى يشد الآخر إليه، ويكشف عن عمق نافذ، ويستجلي الكوامن، فالصوت الموسيقي ترتيل سماوي، تجويد نغمي ينطلق خارج المحدود، والجسد الأنثوي يتحرك خارج المؤطر، إنه أكثر من الحيّز المحجوب، ومن هنا كان الخوف والخشية من الاثنين. أم يسعى «تنتورتو» في لوحته (الجوقة) إلى مواجهتنا بهذه العلاقة، لينبش فينا المغيّب تاريخياً، حيث العين تختبر صاحبها ذاتياً، بنزوع فيثاغورثي يهندس كون الجسد، وأورفيوسي يشحن فراغاته بالميلوديا الشبقية؟ و«تنتورتو» في لوحته (المرأة التي تكشف عن نهدها) يقدم لنا صدراً ـ ربما عادياً ـ بل أكثر من ذلك، إنه يركز على النهد وعن طريق المرأة السمينة بالذات، حيث اليدان تفصحان عن ذلك. المرأة تبدو لامبالية، وهي تشيح بنظرها ناحية اليسار وكأنها مرغمة على ذلك، أو تترك المجال مفتوحاً وعلى وساعته في مشهد بصري مثبت في التاريخ للتمعين فيها دون خشية.

والعين تنتقل بين النهد المتوّج بحلمة شبه منتصبة تعبيراً عن شبق جلي، وصدر يتسع ويشع ببياضه الناري، ووجه كأنه منفصل عما يخصه، مع إظهار القليل من

النهد الآخر (اليساري)، والفنان في كل ذلك يمارس سلطته الفنية على الناظر، ودوره الذي يعتقده في الكشف عن مكنون المشاهد، مانحاً العري الجسدي دلالة إضافية من خلال سياسة الحجب والكشف، وكل منهما يبوح بسره المكتمل بالآخر. كم من (حقائق) تتجمهر في أمداء الجسد وثناياه؟!!

١٠ «فائق دحدوح» الفنان السوري الأقرب إلى الواقعية أكثر من أي اتجاه آخر مع مسحة من الرمزية تتخلل لوحاته، يراهن على الجسد الأنثوي كثيراً والعاري خصوصاً في معظم لوحاته... فالعري الجسدي هنا يتجاوز ذاتية المرأة وفيزيائية الموضوع، ليغدو رمزاً ودلالة.. ففي (فتاة وأشجار) يتداخل الجسد العاري بكل دلالاته مع الأشجار المتسامقة مع سوقها الطويلة. إنه أشبه بشجرة رمزاً لديمومة حياة ويدل على حيويته في الوجود، وفي الآن عينه ثمة ظلال ميثولوجية معتقدية ذات شفافية كامنة في التجسيد الفني، من خلال الترابط الجسدي الشجري: التكويني.

لكن كل ما في اللوحة يبقى الجسد العاري في حيّز المنظور الاستهلاكي الغريزي. فالقطة الموجودة على سبيل المثال تضع الجسد ذاك في حدود الغريزي، والهيئة التي رسم بها وفيها الجسد تنزع عنه حركته الذاتية وتسلبه حريته، ثمة جسد ينطق بكآبته، بمحكومية تاريخية استعراضية منظورة.. فنحن لا نعرف في بيئتنا عن الشجر سوى كونه مادة زينة واستهلاك، وهكذا هو الجسد العاري بالنسبة إلى المرأة، حيث يؤرخ لحقيقة مؤلمة تعيشها المرأة خارج كينونتها مقهورة في العمق!

ولا تختلف لوحته الأخرى (عائلة) عن سابقتها من حيث دلالات الرسم. فالمفارقة الموجودة بين الرجل الجالس، وهو يفصح عن رجولة ظاهرة، ومن خلال شاربيه اللذين يتجاوزان محيط وجهه تعبيراً عن فحولة يعتز بها، وثقة بالذات، تبدو المرأة (زوجته) بجسدها العاري نموذج المرأة كما يفكّر فيها، فهي ليست سوى الجسد العاري الذي يمتع ويطرب، وكل ما في حركة الجسد ووضع يدها اليمنى على رأسها يعبّران عن الوضع الاستلابي لها، فالرجل ينظر إلى الأمام، وهي تعيش بؤساً جلياً، وتكاد لا تبصر أمامها، لتعبّر عن حقيقة ما يعتقده الزوج ناحية زوجته.. ولتغدو اللوحة نموذجاً للعلاقة البائسة والمرعبة بين أي رجل وأية امرأة في مجتمعنا،

ويبقى الجسد العاري توقيعاً على تاريخ منظور، وإدانة للحشمة الممثلة والرجولة الفارطة في مجتمع محكوم بذكورة شبه معمّمة!

فتعرية الجسد الأنثوي هي انتهاكه، تحويله إلى فضاء مفتوح لرغبات جنسانية متجددة، جعْله عراء، وفي الآن عينه محكوماً بالنظر الذكوري، وليس على المرأة كجسد عارٍ إلاّ أن تستسلم لسيولة شهوانيات الذكري!

١١ ولعل المتمعن في لوحة (سالومي) لـ «فاتح المدرّس» يلاحظ حيوية ما كان وفذاذة رموزه وقيمتها.. إن العودة إلى التاريخ والرموز والأحداث الدينية تشكل معيناً لا ينضب للكاتب والشاعر والفنان، والفنان «المدرّس» يعود بنا القهقرى إلى حدث ذي طابع ديني يخص (سالومي) الجميلة والمرعبة التي طالبت عن طريق أمها وبتحريض منها برأس «يوحنا المعمدان».

إن رمزية الصورة تتجاوز حقيقة الحدث. فجسد (سالومي) مشوّه، وملامحها باهتة، إنها تجمع بين الذعر في الهيئة والغباء في النظرة والتفاصيل. وحركة اليد اليمنى توحي بما تحقق، أما اليد اليسرى فهي تحمل الرأس المطالب به، هذا الذي يشعّ في ملامحه الهدوء والسكينة والدعة... فيمنح الناظر انطباعاً باستسلامه لقدره ليُدين (سالومي) ومن حرضها.

ما يهم هنا هو الحركية التي بثها أو أوجدها الفنان في الجسد المنمذج، جسد لا يستحق أهمية ذات وزن، ولكنه يختزن تاريخاً وحقداً موجهاً حيث العينان تنظران ببلاهة وبعقدة ذنْبية جانباً لتشعر بتورطها في ما حصل!

وهذا الأسلوب السوريالي ـ التعبيري يمتد ليتجلى في لوحته الأخرى (العروس)، وجسد العروس خلاف ما يكونه ويظهر به وعليه، فهو في الهيئة المرسوم فيها يعيش حالة اغتراب مسكوناً بالقهر، منزوع الاهتمام بما يجري. تغيب ملامح أو صفات الأنوثة من الجسد وفيه هذا المعروض رسماً، هذا الجسد الذي يحيل لحظة الفرح إلى نقيضها، وهي اللحظة المنتظرة من قبل أية فتاة في مجتمعنا، وإلى تاريخ بؤس، فثمة لامبالاة تجاه اللحظة هذه.. والنهدان مطموسان للناظر وثمة قرط في

الأذن اليمنى يفصح عن سلبية الجسد، الذي يشكل تاريخاً بصرياً. وفي الطرف الآخر صورة العروس الحقيقية، حيث تظهر منزوعة الإحساس مؤطّرة، ليشير الفنان بطريقته اللافتة إلى مآسي المرأة في مجتمعنا وليظهر الجسد العاري بياناً أفصح من أي بيان مقروء، حيث العين الناظرة هي الذاكرة هنا.

ألهذا كان الجسد العاري يشغل أهمية كبرى، ومازال في حيّز المحظور والمخيف والمهدد قيمياً ومجتمعياً!؟

ويبرز ذلك بوضوح في العودة المتكررة إلى النموذج الجسدي الأصلي (المفترض كذلك طبعاً)، أي الجسد الحوائي، كما في لوحة (حواء والتفاحة) للفنان «نشأت زعبي»، حيث يبدو الجسد هنا في لوحته، في صورته الحوائية أصغر مما هو فيه، ويفتقد التناسق وهو مقصود فنياً، كأنه يمثل الصورة التاريخية والدينية والشعبية المتداولة لحواء وفي الذاكرة الشعبية، وكما يروج لها. لذلك فإن «زعبي» يقدم جسد (حواء) من خلال عناصره الأكثر حركية وبروزاً، فهناك اليدان وهما تمثلان ثلث اللوحة وأداة فعلية، حيث تبدو التفاحة علامة الخطيئة والفتنة المقدسة، الثمرة النجمة الفواكهية في القبضة اليمنى، ويبرز النهدان مع استدارتهما الأكثر من كل ذلك حضوراً، وكذلك تركيز الفنان على القسم الأسفل من الجسد وقد حوّره ليمنح انطباعاً مضاعفاً للناظر بحركية لوحته. وثمة خصوبة في الحوض بامتلائه مع وضوح الفرج كبؤرة للشر في التصور الميثولوجي المضاد للمرأة، مع تشويه الوجه عن عمد، ليحاكي الفنان الصورة المختزلة عن الجسد الأنثوي عموماً، وعن جسد حواء خصوصاً هنا وهناك!

أما في لوحة «جبران خليل جبران» (المراحل الثلاث للحياة) فثمة بلاغة جسدية فيها، فالعري الثالوثي وهو يتنامى، يتوافق مع مراحل الحياة الثلاث كما سماها: ثمة تكوّر واستقامة ناقصة وتكامل في صيغة أنثوية.

إن المفهوم الجنساني للحياة عند «جبران» في حضوره النيتشوي يبقيه لصيقاً بحيوية الجسد، بخصوبته، بديونيسيته.. والعري البارز في اللوحة يكشف عن النظرة الفنية لـ «جبران» وكأن ثمة جسداً واحداً هو الذي يشكل حقيقة اللوحة. ودون

الدخول في تفاصيل اللوحة هذه، يبقى التركيز على المراهَن عليه في الجسد الثالوثي وهو في كامل عريه الحقيقة الجلية. كأن الفنان الشاعر والناثر أراد اختصار الحياة في الجسد، ويبقى العري كما في اللوحة والتعرية كما يريدها الفنان استشرافاً فنياً ليفصح عما يفكر فيه، وهو يمنح أجساده المتكاملة مسحة من القداسة والكرم بالمعنى الإناسي، حيث تتعدد الدلالات وتتنوع!

لكن ما يجسده «رفيق شرف» في لوحاته يبقى مختلفاً، تُرى هل يتحدث بلغته المؤلَّفة فنياً عن لعبة الأنوثة والذكورة، أم يقدم الرجل والمرأة كما خلقهما (ربهما) مسكونين بجنسانية تميزهما عن بعضهما بعضاً؟ أم يقدم لنا ما ترسَّب ويتجذر معتقدياً ويتداول في لاشعورنا وشعورنا أيضاً؟

إن التصاق المرأة بالرجل وتجليها عارية، وهي تحمل مرئياً عناوين فتنتها، وبروز الرجل في لحيته الكثة، أو يتداخل مع الحصان، يؤكدان مفهوم الفحولة على صعد شتى في حياتنا اليومية، حيث يتوزع الجسد بين حدّي الرغبة العارمة إيروسياً، والمنع الأخلاقي تعبيراً عن طهرانية ضد إيروسية، وثانية تبدو المرأة كجسد فصيح في دائرة اهتمامات الرجل فهي تلح عليه أو تغدو موضوعاً له، رغم كل ما يلاحظ من أنفة وعصامية!

وكذلك فإن الفرس الذي يغطي أغلب لوحة من لوحاته ويبرز الرجل كجسد، مؤسطراً في حجمه، يعاين فينا الفحولة التي لم يخبُ أوارها بعد، منذ آلاف السنين، أهي إدانة لها، أم تثبيت رغم كل ما يقال عن حداثة لا تعنينا إلاّ ككلمة دهمتنا في عقر دارنا بصيغ مختلفة!؟

إن لوحات «شرف» وهي تجسد العري في هيئات مختلفة وبإخراج ميثولوجي، حيث يُستحضر ويستثمر تاريخ، كان يشع بحضوره القيمي، تاريخ ما بين النهرين، بأشكاله وصوره السومرية وسواهما تعبيراً عن علاقة ثقافية بين الجنسين، مروراً بأثريات الحضور المعتقدي، تخاطب فينا عرينا الآخر: المشوّه، والمغطى، والمعيوب، وتمتحن فينا ما هو تاريخي وقيمي، لتؤكد وحدة التاريخ وكيفية تخلخله في مفاصله الكبرى من خلالنا!

١٢ حديثاً كيف تمَّ التعامل مع الجسد العاري؟ هل أعيد إليه اعتباره، حقيقته التي موّهت كثيراً؟ ثمة مداولة للجسد على الصعيد الاستهلاكي، ولكنه فنياً كنموذج للدراسة مازال يقاوم موانعه، حجبه!

في لوحتين حديثتين لـ «سمير أبي راشد» محاولة لدفع العري في الجسد إلى أقصى مدى له لمعاينته عن قرب، لكي يبصر فيه كبريات الحقائق الكونية إنسانياً. إنه يعتبر الجسد العاري مرآة ذات طيات، تموجات يبصر بها حقيقة ما يعتمل في نفوسنا من مشاعر، ولأنه يقول «نحن لم نخلق مرتدين أثواباً أو شراشف نستر بها عوراتنا، فلا وجود لشيء اسمه العورة في الجسد البشري، فكل عضو من جسد الكائن البشري مقدس وله إشاراته الأساسية»، كما جاء ذلك في حوار معه في صحيفة («الكفاح العربي» ـ ٢٠٠٠/٦/٢٨) كأنه يريد مواجهة الآخرين بما يخفونه، ومن هنا كانت التعرية فنياً أركيولوجيا المغيَّب في النص، إذ لا سر وراء المعرى سوى أن يواجه العاري ما لا يريد الإفصاح عنه.

ولا يختلف «مارون الحكيم» عن مواطنه اللبناني، ففي حوار معه في الصحيفة ذاتها (٢٠٠٠/٧/٨)، يعتبر الجسد العاري للمرأة كموضوع رسماً أو نحتاً من أكثر الموضوعات الجمالية المرغوبة لدى الفنانين. كأني به يريد أن يقول إن لدى كل فنان رغبة في جعل العري موضوعه الاستشرافي، عالمه الأثري لاكتشاف كنوزه المغيَّبة فيه، فهو يعتبر المرأة عنده مكملة لاستمرار الحياة من ناحية رجلها أو من ناحية أبنائها، فعنده يتقدم الجسد الأنثوي بطاقات تختصر كل الموضوعات الأخرى، وسواء كان الحال مع «أبي راشد» الذي يسلك سبيل سواه من اللبنانيين في مجال التعامل مع الجسد العاري (الأنثوي) حيث تتعدد وتتنوع متاهاته وأغواره وتضاريسه ومناخاته كما في حال (قرم وجبران وعمر الأنسي وقيصر الجميّل ورشيد وهبي وبول غيراغوسيان... الخ)، كما يسميهم هو نفسه، أو مع «الحكيم»، فإن اتخاذ الجسد العاري نموذجاً فنياً هو بمثابة مقاربة الأغوار الإنسانية المحجبة، ونوع من تأكيد الذات، ولأن الفنان لا ينسى ـ ولاشعورياً ـ خاصيته الذكورية، إنه يحيل موضوعه إلى رمز يستحوذ عليه، ليواجه به الآخرين، فهو لا يرسم لكي يراه الآخرون فقط، إنما لكي يهزّ فيهم ما هم خائفون من ذكره ومشاهدته، فثمة محاولة لا يستطيع غيره التفكير حتى بتجاوره!

١٣ ولعل التدقيق في مجموعة معروفة من أغلفة الكتب التي صدرت عربياً، وما فيها من حضور جنساني مرئي، يعبّر عن هذه النقلة الحيوية، وجعل الخطاب المحجّب مقروءاً بصرياً.

كما في حال ديوان «نزار قباني» الموسوم بـ (أشعار خارجة على القانون) (بيروت، ط ١، ١٩٧٢)، والذي صمم غلافه «وجيه نحله» حيث تظهر الأشكال المرسومة جلية بإيروتيكيتها الحيوية.

وكأن هذا الديوان الإيروتيكي جاء ليعبّر عن رفض لما كان، وما حدث في هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، حيث ثمة توافق بين الغلاف الذي يصدم الذوقيات المتداولة (المحافظة منها خصوصاً) وما جاء في الديوان تماماً، كأن التعرية الجسدية إعلان احتجاجي على ما يغطيه من زيف، واختراق للوهم الذي يغشى البصر والبصيرة، وهو غلاف يختفي في الطبعات اللاحقة للديوان... شبقية الرسوم تتداخل مع شبقية القصائد المذكورة، فالجسد يفصح هنا عن الرغبة المتأججة ولذلك تحرك المكبوت.

بينما نلاحظ في لوحة «مايكل لويس» التي شكلت غلافاً لكتاب «التجاني» الصادر عن شركة رياض الريّس، قبرص، ١٩٩٢، حضوراً أقل للعري الجسدي الأنثوي، ولكن المرأة السمينة والعارية في الأعلى (النحر)، تقدم الشبقي.. إذ ثمة امرأة سمينة تبدو بلهاء استعراضية معاً، وهي تعكس نظرة البيئة الاجتماعية إليها، وكما يراد لها أن تكون، فالسمنة إرجاع لها إلى حقيقة بهائمية إلى (وليمة) جسدانية مشتهاة، وكما يطلب منها تماماً.

وفقاً لهذا التصور يمكن التمعن في لوحة «فارس غصوب» التي شكلت غلافاً لديوان «جوزيف حرب»: (السيدة البيضاء في شهوتها الكحلية) الصادر عن شركة رياض الريّس، ٢٠٠٠. وكذلك لوحة «دوراهولدزاندلر» التي شكلت غلافاً لكتاب «سلام خياط» (البغاء عبر العصور) الصادر عن شركة رياض الريّس ـ ١٩٩٢ ـ حيث التعبير عن البعد الاستهلاكي الذي يغلف ويتضمن الجسد الأنثوي، تلبية لرغبة الذكري حتى يندثر في الداخل.. ولكن أليس المستهلِك هو المستهلَك مادام يحيل ما يكمله إلى الاستهلاكي؟

الهوامش

(١) الخطيبي، د. عبد الكبير، **الاسم العربي الجريح**، (دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠)، ص ٢٧ ـ ٤٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٦.

(٣) الجدير بالتنويه أن هذه الأمثال المذكورة، هي كردية صرف، وهي تتداخل مع أمثال أخرى عربية وغيرها في المنطقة، حيث نستخدمها في لغتنا اليومية.

(٤) انظر الدكتور، إبراهيم السامرائي، **في اللهجات العربية القديمة**، (دار الحداثة، بيروت ط ١، ١٩٩٤)، ص ١١٧.

(٥) اعتمدت على طبعة العام ١٩٩٠، من **لسان العرب** (دار صادر، بيروت)، و(طبعة حكومة الكويت، لـ **تاج العروس**، في (٢١) جزءاً، والتي طبعت بشكل متسلسل، على مدى عشرين عاماً تقريباً (١٩٦٥ ـ ١٩٨٤)، و(طبعة دار الجيل، بيروت)، لـ **القاموس المحيط**، دون تاريخ، وعلى مصادر لغوية، كما في كتاب: **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**، لـ «أبي هلال العسكري»، تحقيق د. عزة حسن، (دمشق، ١٩٦٩)، وغيره.

حياته ـ مؤلفاته

إبراهيم محمود

باحث من سورية

مواليد القامشلي ١٩٥٦

صدر له

البنيوية كما هي، مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ دمشق، ١٩٩٢.

البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع ـ دمشق، ١٩٩٤.

الجنس في القرآن، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن)، ١٩٩٤.

الهجرة إلى الإسلام، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٩٥.

أئمة وسحرة، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت، لندن)، ١٩٩٦.

جغرافية الملذات، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت ـ لبنان)، ١٩٩٧.

الفتنة المقدسة، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت ـ لبنان)، ١٩٩٨.

المتعة المحظورة، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت ـ لبنان)، ٢٠٠٠.

تقديس الشهوة ـ الرموز الفلكية في النص القرآني، رياض الريّس للكتب والنشر (بيروت ـ لبنان)، ٢٠٠٠.

إيقاعات مدنية: فصول من سيرة مدينة القامشلي، دار الينابيع، دمشق ٢٠٠٠.

صدع النص وتحولات المعنى، **مركز الأبحاث الحضاري**، حلب، سورية ٢٠٠٠.

المراجع

(١)

التوحيدي، أبو حيان، **البصائر والذخائر**، تحقيق وتعليق د. إبراهيم الكيلاني، (مطبعة الإنشاء، دمشق ١٩٦٤).

التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين، وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة، بيروت د.ت).

التوحيدي، أبو حيان، **مثالب الوزيرين**.

الجاحظ، **البيان والتبيين**، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، ط ١٩٦٨).

الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، شرحه وقدم له وعلق على حواشيه عبد أ. مهنا، (دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٨).

الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، (دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت).

الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، المنسوب للجاحظ ، (الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٩٦٩).

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، حققه وفصله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد، دون ذكر المكان والتاريخ.

الثعالبي، **رسائل الثعالبي**، (دار صعب، بيروت، د.ت).

الثعالبي، **الكناية والتعريض**، ضمن مجلد رسائله.

الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق وشرح إبراهيم الصالح، (دار البشائر، دمشق، ١٩٩٤).
الشابشتي، **الديارات**، تحقيق كوركيس عواد، (دار الرائد العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦).
الأصبهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، (دار الفكر ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٥).
الأصبهاني، أبو الفرج، **القيان**، تحقيق جليل العطية، (منشورات رياض الريّس، لندن ١٩٨٩).
ابن أبي حجلة، **ديوان الصبابة**، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٠).
ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، (أكثر من طبعة معتمدة) منها طبعة (دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت).
الأصبهاني، الراغب، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، (منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت).
ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، د.ت).
الكتبي، محمد شاكر، **فوات الوفيات**، تحقيق د. إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، د.ت).
الصولي، **أخبار العشاق، المسمى كتاب الأوراق**، عني بجمعه ج. هيوارث، د.ت.
المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، دارالمعرفة، د.ت).
الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، (دار صادر، بيروت، د.ت).
الأنطاكي، داوود، **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت).
ابن كثير، **البداية والنهاية**، (مكتبة المعارف، بيروت ـ مكتبة النصر، الرياض، ط ١، ١٩٦٦).
ديوان «**الصاحب بن عباد**»، في المصدر نفسه.
ديوان «**الأعشى الكبير**»، في المصدر نفسه.
ديوان «**امرئ القيس**»، في المصدر نفسه.
ديوان «**عمر بن أبي ربيعة**»، في المصدر نفسه.
ديوان «**ابن المعتز**»، (دار صادر بيروت، ١٩٦١).
ديوان «**ابن سناء الملك**»، تحقيق محمد إبراهيم نصر، مراجعة د. حسين محمد نصار، (دار الكاتب العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩).
ديوان «**ابن خفاجة**»، شرح كرم البستاني، (مكتبة صادر، بيروت، ١٩٧١).
ديوان «**بشار بن برد**».
ديوان «**ابن الرومي**»، مع شرح الشيخ محمد شريف سليم، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).
ديوان «**أبي الطيب المتنبي**»، مع شرح اليازجي، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، م ١).

ديوان «**جرير**» مع شرح «الصاوي»، (مكتبة النوري، دمشق، د.ت.).
ديوان «**أبي فراس الحمداني**»، (مع شرح منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت).
ديوان «**بهاء الدين بن زهير**»، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤).
ديوان «**ابن سهل**»، (مكتبة صادر، بيروت، د.ت).
ألف ليلة وليلة، (طبعة دار العودة، بيروت).
ديوان «**العباس بن الأحنف**»، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٧).
السلفي، أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر، أعدها وحققها د. إحسان عباس، (دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٦٣).
المرزباني: **معجم الشعراء**، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠).
ديوان «**ابن زيدون**»، شرح وتحقيق كرم البستاني، (دار صادر، بيروت، ١٩٦٤).

(٢)

المصادر الخاصة بالأمثال المذكورة:

الميداني، **مجمع الأمثال**، حققه وفصله وضبط غرائبه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد (دار القلم، بيروت، د.ت).
الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق وشرح إبراهيم الصالح، (دار البشائر، دمشق، ط ١، ١٩٩٤).
الثعالبي، **التمثيل والمحاضرة**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦١).
ابن منظور، **لسان العرب**، (دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠).
الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (مطبعة حكومة الكويت.

(٣)

مجموعة أعداد من مجلة: **الحياة التشكيلية** السورية، وهي: ٤ ـ ٦ ـ ١٠ ـ ١٢ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ٢١ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٥ ـ ٢٨.
ستولنيتز، جيروم، **النقد الفني**، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة: فؤاد زكريا، (المؤسسة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨١).
برجر، جون، **طرق في الرؤية**، ترجمة: رضا حسحس، (منشورات وزارة الثقافة السورية،

دمشق، ١٩٨٤).
برجر، جون، **وجهات في النظر**، ترجمة: فواز طرابلسي، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، (نيقوسيا، قبرص، ط ١، ١٩٩٠).
فولينسكي، ليونيد، **سبعة أيام**، ترجمة: غائب طعمة فرمان، (دار التقدم، موسكو، ١٩٧٩).
البهنسي، د. عفيف، **موسوعة تاريخ الفن والعمارة، الفن في أوروبا من عصر النهضة حتى اليوم**، (دار الرائد العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٢).
ريختر، جيزيلا، **مقدمة في الفن الإغريقي**، تعريب: د. جمال الحرامي، (دار ماني، طرطوس، سوريا، ط ١، ١٩٨٧).
عكاشة، ثروت، **الفن الإغريقي**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢).
مولر، جوزيف إميل، **الفن في القرن العشرين**، ترجمة: مهاة فرح الخوري، مراجعة: عدنان البني، (وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٦).
ريد، هربرت: **الفن والمجتمع**، ترجمة: فارس متري ضاهر، (دار القلم، بيروت د.ت).
شرف، رفيق،: **كتاب رفيق شرف ١٩٧٨ ــ ١٩٧٩**، (دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٠).
سلامه، د. يوسف: **قصائد ونصوص من الأدب الإيروسي** (نقل إلى العربية بتصرف)، (دار نلسن، السويد، ط ١، ١٩٩٩).
الخطيبي، **د. عبد الكبير**: في مصدره المذكور.

أ ــ الكتب التاريخية والنقدية والفنية:

إبراهيم السامرائي، **في اللهجات العربية القديمة**.
إبراهيم فوزي، **تدوين السنّة**.
إبراهيم محمود، **جغرافية الملذات، الجنس في الجنة**.
إبراهيم محمود، **الجنس في القرآن**.
إبراهيم محمود، **المتعة المحظورة**.
الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**.
ابن أبي حجلة، **ديوان الصبابة**.
ابن الجوزي، **ذم الهوى**.
ابن خلكان، **وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان**.

ابن عبد ربه، **العقد الفريد**.
ابن سيرين، **تفسير الأحلام**.
ابن قيم الجوزية، **أخبار النساء**.
ابن قيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**.
ابن كثير، **البداية والنهاية**.
ابن هشام، **السيرة النبوية**.
الأصبهاني، أبو الشيخ: **كتاب العظمة**.
الأصبهاني ، أبو الفرج، **الأغاني**.
الأصبهاني، الراغب، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**.
الأزرقي، **أخبار مكة**.
أ.س. كون، **الجنس والثقافة**.
ألف ليلة وليلة.
البخاري، **صحيح البخاري**.
فريشاور، **بول، الجنس في العالم القديم**، ج ١، الحضارات الشرقية.
التجاني، **تحفة العروس ومتعة النفوس**.
التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**.
التوحيدي، **البصائر والذخائر**.
التوحيدي، **مثالب الوزيرين**.
التيفاشي، **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**.
ثروت عكاشة، **الفن الإغريقي**.
الثعالبي، إبراهيم النيسابوري، **قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **التمثيل والمحاضرة**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **رسائل الثعالبي**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **فقه اللغة**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **الكناية والتعريض**.
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**.
الجاحظ، **البيان والتبيين**.

الجاحظ، **رسائل الجاحظ**.
الجاحظ، **كتاب الحيوان**.
الجاحظ، **المحاسن والأضداد**.
جان ديلومو، في **نقد مجتمع الذكور**.
الجرجاني، علي بن محمد، **كتاب التعريفات**.
جرجس داوود، **أدبيات العرب قبل الإسلام: وجهها الاجتماعي والحضاري**.
الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب**.
د. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**.
جوزف إميل مولر، **الفن في القرن العشرين**.
جون برجر، **طرق في الرؤية**.
جون برجر، **وجهات في النظر**.
جيرالدين بروكس، **الأنوثة الإسلامية**.
جيروم سولينتز، **النقد الفني**، (دراسة جمالية وفنية).
جيزيلا ريختر، **مقدمة في الفن الإغريقي**.
جيلبر دوران، **الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها، أنساقها**.
جيمس فريزر، **أدونيس أو تموز**.
الخطيب التبريزي، **شرح المعلقات العشر**.
خليل عبد الكريم، **مجتمع يثرب**.
خليل محمد عودة، **صورة المرأة في شعر عمر بن أبي ربيعة**.
دايفيد لوبروتون: **أنثروبولوجيا الجسد والحداثة**.
داوود الأنطاكي، **تذكر أولي الألباب من الجامع للعجب العجاب**.
داوود الأنطاكي، **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**.
الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**.
الدينوري، ابن قتيبة، **الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء**.
رفيق شرف، **كتاب رفيق شرف**.
رينه جيرار، **العنف والمقدس**.
رينه جيرار، **كبش الفداء**.
رينه ديسو، **العرب في سوريا قبل الإسلام**.

زياد مني، **بلقيس: امرأة الألغاز وشيطانة الجنس**.
سبتينو موسكاتي، **الحضارات السامية القديمة**.
سلام خياط، **البغاء عبر العصور**.
السيوطي، جلال الدين، **رشف الزلال من السحر الحلال**.
السيوطي، جلال الدين، **نزهة المتأمل ومرشد المتأهل**.
الشابشتي، **الديارات**.
شفيق مقار، **السحر في التوراة والعهد القديم**.
شهلا حائري، **المتعة**.
شوقي ضيف، **الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية**.
شوقي عبد الحكيم، **الفولكلور والأساطير العربية**.
صموئيل كريمر، **إينانا ودموزي.. طقوس الجنس المقدس عند السومريين**.
صموئيل كريمر، **من ألواح سومر**.
الصولي، **أخبار الشعراء**.
عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم.. مقاربات حول المرأة والجسد واللغة: والمرأة واللغة**.
عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**.
عبد الملك بن حبيب، **كتاب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية**.
العسكري، أبو هلال، **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**.
عماد العبد الله، **الأرض الحرام**.
الغزالي، الإمام، **إحياء علوم الدين**.
فاتسيانا، **وجيز علم الجنس الهندي**.
فاضل الربيعي، **الشيطان والعرش**.
فاطمة المرنيسي، **الحريم السياسي «النبي والنساء»**.
فراس سواح، **كنوز الأعماق «قراءة في ملحمة جلجامش»**.
فراس سواح، **لغز عشتار**.
فرهاد دفتري، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيلية**.
فيليب، سيرنج، **الرموز في الفن، الأديان، الحياة**.
فيليب كامبي، **العشق الجنسي والمقدس**.
ف. فولينسكي، **سبعة أيام**.

القرشي، **ابن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب.**
القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات.**
ماري دوغلاس، **الطهر والخطر.**
محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات.**
محمد شكري، **بول بولز وعزلة طنجة.**
محمد كمال اللبواني، **الحب والجنس عند السلفية والإمبريالية.**
د. محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني.**
محمود سليم الحوت، **الميثولوجيا عند العرب.**
محمود مهدي الإستانبولي، **تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد.**
ميرسيا ألياد، **المقدس والدنيوي.**
المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر.**
الشيخ منصف علي ناصيف، **التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول.**
ميشيل فوكو: **إرادة المعرفة.**
ميشيل فوكو: **استعمال اللذات.**
ميشيل فوكو، **الانهمام بالذات.**
الشيخ ناصيف اليازجي، **العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب.**
نبيل فياض، **أم المؤمنين تأكل أولادها.**
النفزاوي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر.**
النووي، **شرح صحيح مسلم بهامش إرشاد الساري لـ «القسطلاني».**
هانزفير، **الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة** (تحقيق).
هربرت ريد، **الفن والمجتمع.**
ول. ديورانت، **قصة الحضارة.**
يوسف شلحد، **بنى المقدس عند العرب.**
يوسف اليوسف، **بحوث في المعلقات.**

ب ـ الكتب المقدسة:

القرآن الكريم.
الكتاب المقدس.

جـ ـ معاجم وقواميس وموسوعات

ابن سيده، **المخصص**.

ابن منظور، **لسان العرب**.

الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**.

السلفي، **أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر**.

شوقي عبدالحكيم، **موسوعة الفولكلور والأساطير العربية**.

د. عفيف البهنسي، **موسوعة تاريخ الفن والعمارة، الفن في أوروبا**..

الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**.

د. محمد عجينة، **موسوعة العرب عن الجاهلية ودلالاتها**.

محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**.

المرزباني، **معجم الشعراء**.

د ـ الروايات لـ:

ألبيرتو مورافيا، **أنا وهو**.

أمبرتو إيكو، **اسم الوردة**.

جنان جاسم حلاوي، **يا كوكتي**.

خوسيه ساراماڤو، **الإنجيل يرويه المسيح**.

غابرييل غارسيا ماركيز، **مائة عام من العزلة**.

سالم حمّيش، **مجنون الحكم**.

سليم بركات، **هاته عالياً هات النفير على آخره**.

الطاهر بن جلون، **حرودة**.

ماريا فارغاس يوسا، **دفاتر دون ريغو بيرتو**.

محمد شكري، **الخبز الحافي**.

ميلان كونديرا، **الحب في مكان آخر**.

ميلان كونديرا، **كتاب الضحك والنسيان**.

هنري ميللر، **مدار الجدي**.

واسيني الأعرج، **ما تبقّى من سيرة لخضر حمروش**.

هـ ـ دواوين شعر لـ:

ابن خفاجة.
ابن الرومي.
ابن زيدون.
ابن سناء الملك.
ابن سهل.
ابن المعتز.
أبو الطيب المتنبي.
أبو فراس الحمداني.
أبو نواس.
امرؤ القيس.
بشار بن برد.
بهاء الدين زهير.
جرير.
الصاحب بن عباد.
العباس بن الأحنف.
عمر بن أبي ربيعة.
النابغة الذبياني.

و ـ المجلات والجرائد

الحياة التشكيلية، مجلة، سوريا.
روز اليوسف، مجلة، مصر.
السفير، صحيفة، لبنان.
العرب والفكر العالمي، مجلة، لبنان.
القاهرة، مجلة، مصر.
كتابات معاصرة، مجلة، لبنان.
الكرمل، مجلة، فلسطين.
نداء الوطن، صحيفة، لبنان.

الناقد، مجلة، لبنان.

النقاد، مجلة، لبنان.

ز ـ الكتب الأجنبية:

Jacques Lacan, **Ecris.**

George Bataille, **La Littérature et le mal.**

Gilles Deleuze, **Logique du Sens.**

Michel Foucault, **Histoire de la Sexualité.**

La Volonté de savoir.

ح ـ المجلات الأجنبية:

Le Nouvel Observateur, Paris.

فهرس الأعلام

أ

آدم ٤٣، ٧٥، ٩١، ١١٨، ١٥٨، ١٦١
إبراهيم النبي ٥٠
إبراهيم بن أبي محمد ٣٠٥
الأبشيهي ٢٦٦، ٣٤١
أبقراط ٦٨، ٧٠، ٧٢
ابن أبي البغل ٢٩٧
ابن أبي حجلة ٢٦٥، ٢٦٦
ابن أبي دؤاد ٣٤٤
ابن أبي الزوائد ٢٦٦
ابن الأعرابي ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٣٥١، ٣٦١
ابن البرصاء ٣٣٨
ابن البصري، عباس ٣٣١
ابن البظراء ٣٤٧
ابن البققي ١٧، ٣٨٧
ابن ثابت الجويني ٢٨٧
ابن الجوزي ١٧٣، ١٧٥، ٣٧٩
ابن الحجاج ٢٦٠، ٢٨٠، ٢٩٤، ٣٢٧، ٣٧٥، ٣٩٧
ابن الخبازة ٣٥٦
ابن خفاجة ٣١٠، ٣١١
ابن خلكان ١٧، ٢٧٥، ٣٦٢
ابن رباح ٣٥٥
ابن الرومي ٢٧٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٣٥٦، ٣٨٥، ٣٨٦
ابن الزبير ٢٧٢، ٣١٨
ابن زيدون ٣١١، ٣١٢
ابن سكرة الهاشمي ١٧، ٢٦٠، ٢٨٠، ٢٩٢، ٣٢٦، ٣٧٣
ابن سناء الملك ٢٦٥، ٣١٣
ابن سهل ٣١٤
ابن سهلوية، أبو العلاء الحسين بن محمد ٢٧٠
ابن السوادي ١٧
ابن سيابة ٣٢١
ابن سيرين ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١
ابن الضحاك، أبو علي الحسين ١٧
ابن عباس ١٤٦، ١٧٠، ٣٢٠، ٣٥٧
ابن عبد ربه ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٧٢، ٣٠٦، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٨٣
ابن عربي ٦٦
ابن علقمة ٣٣٨
ابن قتيبة الدينوري ١٦٤، ١٧٥، ٣٢٥
ابن قيم الجوزية، ٦٤، ١٧٥
ابن كثير ١٢٦، ١٤٨، ٣٠٨، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٨٠

ابن الكلبي ٢٧٨
ابن المسجف ١٧، ٣٦٣
ابن المعتز ٢٩٨، ٣٠٩، ٣١٠
ابن المعدل، عبد الصمد ١٧
ابن المغربي، تقي الدين ٢٧٥
ابن مناذر ٣٤٢، ٣٤٣
ابن منظور ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ٢٧٣، ٣٤٢، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٦٢
ابن المؤدب ١٧، ٣١٥
ابن ناقيان ١٧
ابن هشام ٣٢٥
ابن يوسف ٣٥٧
أبو الحسن بن إسحق ٢٧٠
أبو حكيمة ٣٣٣، ٣٧٨، ٣٧٩
أبو الدر النفيس، بن أبي إدريس ٢٤٢
أبو الرقعمق ٢٩٠
أبو الزناد ٢٥٨
أبو سعد المخزومي ٣٤٥
أبو السوداء العجلي ٣٥٢
أبو الشمقمق ١٧، ٢٦٠، ٣٤٩
أبو العتاهية ٣٤٢
أبو عثمان الناجم ٢٥٦
أبو العيناء ٣٢٩، ٣٦٩، ٣٩٠
أبو فراس الحمداني ٣٠٩
أبو القاسم خلف بن فرج ٢٨٩
أبو القاسم الواساني ٢٩١
أبو المثنى ٣٨١
أبو محمد القمي ٢٩٠
أبو المعالي محمد ٢٨٣
أبو نواس ١٧، ٨٩، ٢٧٠، ٢٧٤، ٣٢٥، ٣٤٨، ٣٥٥
أبو هريرة ١٦٢
أبو هشام الرفاعي ٢٥٦
أبي راشد، سمير ٤٤١
أبيقور ٦٨
أرسطو ٦٨، ٧٢
إسماعيل بن إبراهيم ١٠٦
الأسود ٢٧٠
الأصبهاني، أبو الفرج ١٧، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٨١
الأصمعي ٢٦٤، ٢٧٢
الأعرج، واسيني ٢٢٤
الأعشى ٣٤٧
الأغلب العجلي ٣٦٢
أفروديت ٦٩، ١٠٩
أفلاطون ٥٣، ٦٨، ٧٢، ٢٠٦
امرؤ القيس ١٩٧، ١٩٩
أنجلو، ميكيل ٤٣٢
الأندلسي، ابن حزم ١٧٥
الأندلسي، ابن سيده ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤
الأنسي، عمر ٤٤١
الأنطاكي، داود عمر ١٨١
أودون ٢٠٥
أوزيريس ٤٨، ١٠٩
إيزيس ٤٨

ب

البحتري ٣٥٦
برجر، جون ٢٢٦
بركات، سليم ٢١٩، ٢٢٠
بركات، نجوى ٢٢١
بروميثيوس ٢٠٦
بزيع، شوقي ٩٧، ٩٨
بشار بن برد ٣٠٩، ٣٦١
بشار حماد ٣٤٠
البغدادي، ابن بسام ١٧، ٣٦٤
البغدادي، عمرو بن يوحنا ٣٠٠
بلقيس ١٠٩
بوش ٤٣٤
بولز، بول ٢٢٣
بيروسوس ٤٤
بيكاسو ٤٣٠
البيهقي، إبراهيم ٢٨٨

ت

تاييس ٢٨
التجاني، محمد بن أحمد ١٧، ٨٦
التركي، أحمد بن سلمان ٨٥
تسيوس ٢٩
التميمي ٢٧٩
التنوخي، أبو القاسم ١٧، ٣٦٣، ٣٨٧
التوحيدي، أبو حيان ١٧، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠٧، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٩١
التيجاني ٢٤٣
التيفاشي، أحمد بن يوسف ١٧، ٨٥، ٢٤٣

ث

ثارجليار ٢٨
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣
الثعالبي النيسابوري ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧

ج

الجاحظ ١٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩٠، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥
جبران، جبران خليل ٤٣٩، ٤٤١
جحظة ٢٩٧، ٣٩١
الجرجاني، ابن محمد ١٣٧
جرير ٣٣٤، ٣٤٩
جعفر البرمكي ٣٧٩
جعفر بن سليمان ٣٦٧
جعيفران الموسوس ٢٩٠، ٣٢٢، ٣٣٢
جمعة، جمال ٨٧
الجميل، قيصر ٤٤١
الجهشياري ٣٤٩
جوردانز، جاكوب ٤٢٦
جوزيه، أوريليانو ٢١٣
جيرار، رينيه ٥١، ٥٣
جيورجوني ٤٢٢، ٤٣٢

ح

حبيب بن أوس ٣٥٣
الحجاج ٢٨٦
الحراني، أبو الحسن علي بن الحسن ٣٢٨
الحسن بن علي ١٧٢
الحسن الخليع ١٦
حسنوية ٢٦٤
الحسين بن علي ١٧٢
الحسين بن يحيى ٣١٩
الحسين الخليع ٢٧٣
الحسين الخياط ١٧
حصين بن قيس ١٤٦
الحكيم، مارون ٢٢٦، ٤٤١
حماد عجرد ١٦، ٢٦٣، ٢٦٧، ٣٦٠
حمنة بنت جحش ١٥٧
حمدان بن أبان بن عبد الحميد ٣٥٥
حواء ٩١، ١١٨، ١٥٨، ١٦١

خ

خالد بن عبد الله ٢٧٩
خالد، خالد محمد ١٠١
الخثعمي، محمد بن بشير ٢٨٨، ٣٠٧
الخزاعي، عمر بن لحي ١١٧
الخطيبي، عبد الكبير ٩٢، ٩٤، ٣٩١، ٤٢٩
خياط، سلام ٤٤٢

د

داود الأنطاكي ٥٠، ٧٦، ٣٠٠، ٣٠٢
دحدوح، فائق ٤٣٧
دريدا، جاك ٥٣
دعبل بن علي ٣٠٥، ٣٤٤، ٣٤٥
ديمقريطس ٦٨
الدينوري ١٩٩
ديوتي ٢٨
ديورانت ٢٩، ١١٥

ر

الراجز ٢٧٤
الراغب الأصبهاني ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣١٨، ٣١٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢
رامبرانت ٤٢٣
الرشيد ٣٢٥
رينوار ٤٢٤

ز

زسيون الإيلي ٦٨
زغبي، نشأت ٤٣٩
زهير، بهاء الدين ٣١٤
الزوزني، أبو علي ٣٢٩، ٣٦٣
زيات، إلياس ٤٣٠
زياد الطماحي ٢٧٢
زيد بن عمير ٣٤٩
زينب بن جحش ١٥٧

س

الساجي، أبو علي ٣٢٨
سافو ٢٩
السباعي، يوسف ٢٢٦
ستلتانو ٢٠٧
السراج الوراق ١٧، ٣٦٤
السري الرفاء ٢٧٩
سعيد، محمود ٤٢٥، ٤٢٦
سقراط ٦٨، ٧٠، ٧٣، ٢٠٦
سلام بن غالب بن شماس ٣٣٠
سليمان ٧٦
سوللر، فيليب ٢٥
سيبويه ٣٤٩
سيد القمني ١٢٩
السيوطي ١٧، ٨٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣

ش

الشابشتي ٢٦٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣١٧، ٣٣٠، ٣٣١
شرف، رفيق ٤٤٠
الشعناني، نمير بن عبد الله ٣٠٨
الشيباني، مدرك بن علي ٣٠٠

ص

الصابوني، بكر بن علي ١٧، ٣٦٢
الصاحب بن عباد ٩٠، ٢٧٣، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٥٤، ٣٧٦
الصفدي، الصلاح ٢٩٩
الصولي ٣٥٦

ض

الضمري، أبو موسى عيسى ٣٠٦

ط

الطاهري، أبو الطيب ٣٢٧
الطباق، محمود ٢٢٠
الطليحي، حماد بن عمران ٢٦٦
الطهوي، يحيى بن عقبة ٣٥١

ع

عائشة ١٦٢، ٢٥٨
العباس بن الأحنف ٣١٣
عبد الله بن عياش ٢٦٣
عبد الله، محمد عبد الحليم ٢٢٦
عبد الصمد بن بابك ٢٨٦
عبد الصمد بن المعذل ٢٦٦
عبد القدوس، إحسان ٢٢٦
العبدلكاني، أبو محمد ٣٢٩
عبد الملك بن مروان ٢٨٦
عشتار ١٠٩، ١٢٧
عكرمة ١٧٠
العلوي، علي بن الحسين ٢٨٩
علي بن أبي طالب (الإمام) ١٧١
علي بن الجهم ٣٣٨
علي بن الخطاب ١٧٥
علي، جواد ٥٣
عماد بن ذي كنار ٢٦٥

عمارة بن حمزة ٢٥٦
عمر بن أبي ربيعة ٢٠٣
عمر بن الخطاب ١٥٦، ١٧٥
عمر بن عثمان ٣٢٢
عمرو الوراق ١٦
العمري ٢٦٨
عون بن عبد الرحمن بن سلامة ٣٤٨
عيسى بن زينب ٣٣٨، ٣٣٩
عيسى بن عمر ٢٦٧
عيسى بن موسى ٣٤١

غ

غارسيا ماركيز، غابرييل ٢١٣
الغذامي، عبد الله محمد ٥٥، ٦٣، ٦٤
الغريبامي ٣٢٨
الغزالي ١٧٢، ١٧٥
غصوب، فارس ٤٤٢
الغلابي، أبو دهمان ٣٧٢
غوغان ٤٣٤
غيراغوسيان، بول ٤٤١

ف

فاطمة بن الرسول ١٧١
الفرزدق ٢٦٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٣٤، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٥٠
فرويد ٧٦، ٩٢، ١٠١
الفضل الرقاشي ١٦١
فياض بن نجيح ١٧٠
فينوس ١٠٩، ١٢٧

ق

قابيل ٤٣
قباني، نزار ٤٤٢
قتادة ١٧٠
قتيبة بن مسلم ٢٨٦
القدسي، شرف الدين ١٧، ٣١٦
القراطيسي، إسماعيل ١٧
القرطبي ١٤٦
القزويني ١٨١
القيرواني، ابن شرف ١٧، ٣٦٤

ك

الكاتب، علي بن نصر ٨٥
الكتبي، محمد شاكر ٢٧٦، ٣١٥، ٣١٦، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥
الكلبي، رزين ١٧
كوريجيو ٤٢٣، ٤٢٧
الكوفي، علي بن الخليل ١٧
كونديرا، ميلان ٢١٤

ل

اللاحقي، إبان بن عبد الحميد ٣٠٧
لوط ٥٠
لويس، مايكل ٤٤٢
ليونتيوم ٢٨

م

ماروت، **١١٧، ١٢٦**
المازني، مسلمة بن علقمة ٢٧٨، ٣٢٥
المتنبي ٣١٢
المثقال ١٧
مجاهد ١٧٠
محفوظ، نجيب ٢٢٦
محمد بن أبي عمر ٣٢٦
محمد بن المرزباني **٢٨٧**
محمد (النبي) ١٥٤، ١٦٦
المدائني، أبو الحسن ٣٧٢
المدرس، فاتح ٤٣٨
المرزباني ٣١٤
المرنيسي، فاطمة ٢١
مروان الأصغر ٣٣٨
مريم ٢١٦
المسعودي ٢٨٧، ٣٣٣، ٣٣٥
مصعب الكاتب ٢٩٥، ٣١٤
مطيع بن أياس ١٦، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٩٦، ٣١٦
المعذل بن غيلان ٢٨٨

المغربي، السموأل بن يحيى ٨٥
المغيرة بن شعبة ١٧٥
منصور بن زياد ٣٤٩
مهدية بنت جبير ٣٨٤
موديلياني ٤٢٨
موشيمتسو ٣١
ميللر، هنري ٢١١

ن

النابغة الذبياني ١٩٩، ٢٠٠
النعمان ١٩٩
النفزاوي ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٢٤٣
النواجي ٢٩٩
النور الأسعردي ٣١٥
النور الأسودي ١٧
نور الدين، علي ٢٧٧
نو شروان، البغدادي ٣٣٥
النيسابوري، أبو بكر محمد بن عثمان ٣٢٨

هـ

هابيل ٤٣
هاروت ١١٧، ١٢٦
هانا، يان ٤٢٩
هشام بن عبد الملك ٢٥٩
الهشامي يحيى بن عبد السميح ٣٣٩
هند بنت أبي سفيان ٢٧٠
الهيثم بن عدي ٢٧٩
هيراقليطس ٦٨

و

الواسطي، داود بن رزين ١٦
والبة بن الحباب ١٦، ٢٥٦، ٢٦٣، ٣٠٢، ٣٤٢
الوحيد بن يزيد ٢٦٨
الوليد بن يزيد ٣٣٣، ٣٦٥
وهبي، رشيد ٤٤١

ي

ياقوت الحموي ٣٠٢، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٣٧
يحيى بن أكثم ٣٠٢، ٣٣٧
يحيى بن زياد ١٦، ٢٦٣، ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٦
اليعقوبي ٢٩٨، ٣٣٩
اليقطري ٢٥٩
يهوه ٥٠
يوسف بن الصيقل ٣٠٥
يوسف (النبي) ٢١٦

إبراهيم محمود

الشبَق المحَرّم

ثمة أناس لا يتوانون عن ارتكاب أكبر الجرائم، أو عن تعريض أنفسهم والمحيطين بهم لفوضى عارمة، وللتهلكة، عند التلفظ بكلمات نابية لأنها ببساطة تخدش حياءهم، وتقلل من قيمتهم، بينما هم لا يدخرون جهداً في انتهاب اللذات، والاستثارة بأكثر الكلمات بذاءة وفحشاً والانتشاء بها.

لقد سعى المؤلف في العديد من أعماله إلى مقاربة اللذة (الهاربة) والمقموعة بأشكال مختلفة، رغم تصنيفها حلالاً أو حراماً، تعبيراً عن حيويتها وأصالة وجودها فينا!

وجلّ ما قام به في الكتاب هو تعميق تلك المواضيع التي شكلت دروساً تخص الجسد في مختلف أنشطته الممنوعة والمشروعة، ومن خلال مصادر تراثية مختلفة، ومقاربة بنية المواضيع تلك، التي لم تحلل، ولم يتعامل معها إلا باعتبارها سخيفة أو لتزجية الوقت.

ورغم أن ما يطرحه إبراهيم محمود من أفكار، قد يصدم الكثيرين بدعوى أنه يسيء إلى أدبيات الأخلاق المتداولة، إلا أن رسالته تبقى واضحة في إيقاظ المغيّب، والإفصاح عن حقيقة محاربة ومقموعة حتى من قبل أصحابها، وهم عاجزون عن مكاشفة حقيقة ما هم عليه وفيه.



ISBN 9953-21-095-0

